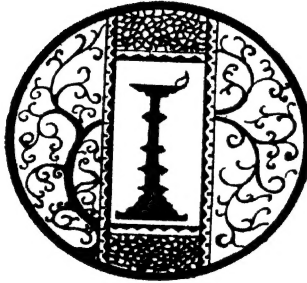


ثقافت الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية



يونيو ١٩٥١

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

المجلد الثاني

يونيو سنة ١٩٥١

العدد الثاني

محتويات هذا العدد

| الصفحة | |
|--------|---|
| ٢ | برسى برون |
| ١٤ ألف | ١ فن الرسم الهندى فى عهد المغول |
| | ٢ نموذج من نماذج الفن المغولى فى الرسم : « الامبراطور جهانغير » |
| ١٥ | ٣ التاريخ الجديد العام للفلسفة |
| ٣٨ | ٤ « ويدانت » --- فلسفة الهند الأخلاقية الدينية |
| ٥٤ | ٥ أصل كلية ودمة — « بنج تتر » |
| ٦٥ | ٦ فلسفة غاندى الاقتصادية |
| ٧٣ | ٧ شخصية « ذى القرنين » المذكور فى القرآن |
| ٧٥ | ٨ جلسة اللجنة القومية الهندية للتعاون مع يونسكو |
| ٨٩ | ٩ الناسك الذى أغواه الشيطان |
| ١١٧ | ١٠ نموذج من الفن المغولى فى الرسم : « بسمه بار » |
| ١١٩ | ١١ أعيان الهند فى القرن الثالث |
| ١٣١ | ١٢ نموذج من الفن المغولى فى الرسم : « القبض على أبى المعالى » |
| ١٣٣ | ١٣ تقديم الكتب |
| ١٤٠ | ١٤ من أخبار الهند الثقافية |

للقراء !

نأسف أشد الأسف للتأخر الذى وقع فى صدور أعداد المجلة لمواقيتها على رغم ما بذلنا من المساعي ، وذلك لأسباب قاهرة لا محل لذكرها هنا . وقد جعلنا هذا العدد ، الثانى من المجلد الثانى ، وهو الرابع للمشاركين ، فلا يضرهم بذلك شيئاً . وسنضاعف المجهود لإصدار المجلة فى مواعيدها — المديرو .

ثقافة الهند

تصدر أربع مرات في السنة : مارس ، يونيو ، سبتمبر ، وديسمبر

الاشتراك للسنة :

في الهند : ثمانى رويات

في الخارج : ثمانى شلنات

ثمان العدد الواحد : روپيتان

تطلب من

مجلس الهند للروابط الثقافية ، حيدرآباد هاؤس . دلهى الجديدة نمرة ١

ودرسها ، لأن كثيراً منها متيسر الوصول إليه ، وهى موجودة فى المكاتب الكبيرة ، وفى المجموعات الفنية الهندية . ونحن نعينا فى مقالنا هذا القسم الثانى من الرسم الهندى .

وهذا القسم من الرسم الهندى ينقسم فى ظاهرته إلى قسمين ، لسمهما مدرستين لسهولة الكلام ، وهما الرسم الراجبوتى ، أى الفن الهندوسى ، والرسم المغولى ، أى الفن الاسلامى . وكلاهما مدينان فى وجودهما لأسرة مسلمة — أسرة المغول .

انحدر الملوك المغول من آسيا الوسطى إلى الهند ، وكانوا من سلالة الامبراطور تيمور لنغ (الأعرج) فشغلوا أنفسهم بتأسيس إمبراطورية فى الهند الشمالية فى وسط القرن السادس عشر ، وقد فازوا ببغيتهم ، فملكوا معظم الهند ، وأصبحت إمبراطوريتهم أقوى الممالك فى الشرق كله . وقد ضعف حكمهم فى النصف الأول من القرن الثامن عشر بتتابع ملوك ضعفاء خوارين ، وفى نهاية هذا القرن ، حرمت الأسرة وحكومتها من الحول والطول ، فأصبحتا غير موجودتين عمليا .

ولما كان الرسم القرطاسى من المدرسة المغولية ، مفتقرا فى حياته كلية إلى رعاية القوة الحاكمة ، نرى هذه المدرسة تابعة للأسرة المغولية فى ازدهارها ورقيا ، وفى تقهرها وانحطاطها .

إن الخطوة التى خطاها الامبراطور همايون ، يصح أن تعتبر أول خطوة لتطور هذا الفن وتقدمه ، فقد استخدم فى بلاطه فنانيين إيرانيين ، ولكن الذى وضع الأساس الحقيقى للفن هو ابنه الشهير جلال الدين أكبر الذى لقب حقا بالعظيم ، بعبقريته التعميرية فى زمن حكمه الطويل الذى امتد من سنة ١٥٥٦م إلى سنة ١٦٠٥م . وقد بلغ الفن علاه تحت رعاية ولده الفطنة ، جهانغير المغرم بالجمال . وظل الفن على شبابه مع تأخر طفيف فى عهد ابنه شاه جهان الذهبى ، وهو الذى بنى

مجلد ۷۷

فن الرسم الهندى فى عهد المغول

لـ « برسى برون »

هذه ترجمة لمقدمة برسى برون القيمة التى صدر بها كتابه الشهير « الرسم الهندى تحت المغول » (Indian Paintings under the Mughals). وقد اختصرنا المقدمة واكتفينا منها بما رأيناه الأهم لقراءتنا — المدير .

﴿ الامبراطرة المغول العظام فى الهند ﴾

| | | |
|-----------|---------------|-----------------------|
| بابر | من سنة ١٥٢٦ م | إلى سنة ١٥٣٠ م |
| همايون | » ١٥٣٠ م | » ١٥٥٦ م ^١ |
| أكبر | » ١٥٥٦ م | » ١٦٠٥ م |
| جهاانگیر | » ١٦٠٥ م | » ١٦٢٧ م |
| شاه جهان | » ١٦٢٧ م | » ١٦٥٨ م |
| اورنگ زیب | » ١٦٥٨ م | » ١٧٠٧ م |

اشتهر الرسم الهندى بتطوريه الأساسيين : الرسوم البوذية على الحيطان فى القرون الأولى الميلادية ، والرسوم المصغرة القرطاسية فى القرون الوسطى . ولما كان من المتعذر على عامة دارسى الفنون الجميلة الوصول إلى القسم الأول من الرسم الهندى ومشاهدته عينا ، اضطروا إلى الاكتفاء بدرس نقولها ، وأما القسم الثانى من الرسم الهندى — الرسوم القرطاسية ، فإن دارسها لا يجد صعوبة فى مشاهدتها

— لأن الامبراطور كان عبقرى، وخلاقا، ومستقل الفكر إلى درجة لا يتصور معها أن يكون سارقا أو مقتبسا أعمى — إلا أنه كان ينجح إليه جنوحا قويا في بعض مشاريعه. وكان يساعده بطبيعة الحال في هذا كثير من أصحاب المناصب من الفرس الذين كانوا في خدمته، والذين لم ينقص عددهم مع تقدم الأسرة، بل ازداد أيام خلفائه، فما زالت أبواب المناصب مفتوحة لهم في الهند كلها، حتى إلى النصف الأخير من القرن السابع عشر، فقد ذكر كاتب من عهد أورنغ زيب «إن الفرس في دولة المغول، وكذلك في مملكتى الهند الجنوبية، غول كندا وبيجابور، هم المسيطرون على المناصب العليا»^١.

فكانت الهند الشمالية تحكمها حكومة، جعلت اللغة الفارسية، لغة بلاطها، وتجري جميع مكاتباتها الرسمية بهذه اللغة. ودفاتر الحكومة وجميع المخبرات كانت بالفارسية عادة. وقد كان من الطبعى أن تؤثر هذه الظاهرة في جميع أعمال حياة البلاد، ومع هذا لا يقال أن إدارة الحكومة كانت أجنبية بحتة سلطت على البلاد من دون النظر إلى حضارتها الأهلية. كلا. إن الملوك المغول، لا سيما جلال الدين أكبر من بينهم، راعوا عواطف البلاد، واحترموا تقاليدها، واستخدموا أحوالها الحاضرة، ونشطوا أنظمتها القديمة بسائر الطرق الممكنة.

ولذلك نجد المؤسسات الكثيرة التى أنشأها المغول في الهند، وإن كانت في أصلها فارسية، إلا أنها مزجت بعوامل هندية لتصلح للجوء الهندى. فالحركة الانسانية الكبيرة التى ظهرت في ذلك العهد بأشكال مختلفة، نرى فيها العناصر الفارسية والهندية مجتمعة بارزة، في الأدب، في الفنون الجميلة، في العمارة، في الصناعات، في تخطيط البساتين، حتى في إنتاج الثمار.

وقد استخدم أحسن ما كان في القطرين: الفارس والهند بمهارة فائقة. ولعل

« تاج محل » آية الفن العمارى الخالدة . ثم أخذ يتدهور الفن مع إرتقاء ابنه اورنغزيب العرش ، وطال حكمه ، فحكم من سنة ١٦٥٨ م إلى ١٧٠٧ م . كان هذا الامبراطور متقشفا خشنا ، ومن الطبيعى أن لا ينال الفنانون مساعدة من قبل الامبراطور . ثم طرأ على الفن الموت بعده بتتابع ملوك ضعفاء على العرش ، انهمكوا فى الحروب الداخلية ، وانغمسوا فى الشهوات الباطلة ، ولم يبالوا بالفن وأهله .

إن كلا من همايون وأكبر أدخل الرسم القرطاسى فى الهند من فارس ، وكان عملها هذا ، خطوة واحدة فى سبيل حركة واسعة ، يصح وصفها « بتفريس » الهند الشمالية . كان أتباع هؤلاء الملوك أخلاطا كبيرة من القبائل الآسوية — الفرس ، والمغول ، وأزبك ، والترک ، وكلهاك ، والأفغان — وقد سموا باسم جامع ، هو « المغول » ومن أفرادها النابغين تكون البلاط المغولى ، وهم الذين برزوا فى المناصب الحكومية .

لما قدم المغول إلى الهند ، وجدوها فى فوضى ، فأوجدوا من هذه الفوضى نوعا من النظام ، ثم نظموا كثيرا من معاهدها الوطنية . وقد كانوا فى حاجة مستمرة ملحة إلى الاستعانة والاسترشاد من فارس فى مشاريعهم التعميرية ، وكانت فارس ، جارة الهند فى أيدي الصفويين حينئذ ، تنهى لتكون دولة عظيمة ، والمغول وإن لم يكونوا من فارس نفسها ، إلا أن تقاليد الأسرة المغولية بأصلها التيمورى ، جعلتهم متصلين بحكام فارس . وفوق ذلك ظلت فارس والهند فى أكثر تاريخهما ، متقاربتين متجاورتين جغرافيا أكثر مما هما الآن ، إذ كانت حدود المملكتين متاخمة ، لا تفصل بينهما مملكة أفغانستان الحاضرة .

والشهادة على اتصال الحضارتين الوثيق قبل مقدم المغول معروفة ، وإنه وإن كان لا يصح أن يقال عن الامبراطور أكبر بأنه اتخذ الحكم الصفوى نموذجا لنفسه

التعديلات ما يوافق أفكارهم الخاصة، فسرعان ما أوجدوا منه مدرسة خاصة بهم .
لا ريب إن طريق عملهم يشبه بما هو للفن المغولى من الخطوط، ولكن فهم
يختلف عنه اختلافا كليا فى مقاصده ومراميه، فى عواطفه وميوله، فى مزاجه
وطبعه. ولما كان هذا الفن الوطنى الهندى متصلا إلى حد كبير بقوم راجبوت
القاطنين بمنطقة راجبوتانا وبقعة من بنجاب، سى هذا القسم من الفن، بالفن
الراجبوتى أو بالفن الراجستانى .

وبينا ظل أصحاب المدرسة المغولية يرسمون مظاهر الحياة المادية للبلاط المغولى،
من المواكب الفخمة، والألعاب الرياضية، والمهمات الصيدية، ومجالس الملوك
الرهة، كان الفنانون من المدرسة الراجبوتية يعيشون جسديا وعقليا فى بيئة هادئة،
يشتغلون للسادة الهندوس، فظلوا يصورون مواضيع الكتب الهندية القديمة،
ويعالجون أحوال الحياة الأهلية، ويظهرون ما فى حياة وطنهم، ومخيلته، وعقيدته
الدينية .

ويجب عند التحديد بين الفنين —المغولى والراجبوتى— أن لا يغرب عن البال،
أن الفروق بينهما حقيقية أكثر مما تبدو للعيان . وإذا استثنينا عددا قليلا من
الفنانين الذين جلبوا من فارس، والذين عاشوا محصورين بين جدران البلاط
المغولى، فإن الفنين بقيا فى أيدي الفنانين الهنود، لا سيما الهندوس منهم، الذين
ورثوا الرسم من الفنانين البوذيين السدنة . والفرق بين الفنين فى الحقيقة شخصى،
وينحصر فى اختيار الفنان هل يشتغل تحت الامبراطور طبقا لأفكار سيده
وللمنهج الرسمى الحكومى، أو يرسم طبقا لتقاليد الوطنى مستفيدا بهذه الطريقة الفنية
الجديدة الناهضة .

وقد وجد بين الفنانين من نجح فى معالجة الفنين على إرادته، فأجاد فى إخراج

ما وقع للغة الأهالي من هذه التأثيرات، خير ما يبين الحالة إذ ذاك. كانت لغة أهالي هندستان عند بدء الحكم المغولى، سيما فى البلاد المجاورة للعاصمة — دلهى — هندية، ولكن المغول جعلوا اللغة الفارسية، اللغة الرسمية بارتقاء الامبراطور أكبر العرش. وقد قبل الهنود المتعلمون هذه اللغة الأجنبية مع مرور الأيام، متوهمين بأنها لغة المدينة والشرف، كما كانت اللغة الفرنسية فى انكلترا بعد الفتح النورماندى، تعتبر لغة الحضارة والثقافة. وقد تسربت كلمات وتراكيب فارسية كثيرة فى كلام الأهالي، فنشأت تلك اللغة التى سميت بـ «اردو» وأصبحت لغة الهند الشمالية. وهى لهجة من الهندية، اصطبغت بالصبغة الفارسية القائمة، إلا أن قواعدھا الصرفية والنحوية هندية بحتة. وما طرأ على اللغة طرأ على غيرها من أساليب البيان، فنية كانت أو أدبية، فكل ذلك تأثر بالفارسية.

والرسم القرطاسى واحد من كثير من الفنون والصناعات التى نقلت إلى الهند من الخارج لتسبك فى قوالب جديدة بأيدى الصناع المهرة. وقد اهتم الملوك المغول أنفسهم اهتماما عظيما بترقية الرسم، واتخذوا التدابير الخصوصية لتقدمه، مستخدمين كثيرا من الرسامين الفرس والهنود الماهرين، ليشغولوا تحت إشرافهم ويبرزوا أفكارهم الفنية.

هكذا وجدت مع مر الأيام مدرسة الرسم المغولية التى تشربت بأفكار الأسرة المؤسسة لها، فثلت فى موضوعاتها الفنية وأغراضها بخيلة القوة الحاكمة، ولكن هذا النوع من الفن الذى اقتبس من فارس، والذى حباه الملوك برعايتهم، ورفعوا شأنه بحماستهم، لم يبق محتكرا للبلاط المغولى، بل أقبل عليه الفنانون الوطنيون الذين توارثوا الرسم أبا عن جد، والذين لم يسبق لهم الاشتغال بهذا النوع القرطاسى الخاص من قبل، فأقبلوا عليه بنشاط وتقبلوه بقبول حسن، وأدخلوا فيه من

كان الرسم عند الهندوس يعرف بعلم التصوير (Chitravidya) وعرف عند المغول، كما قال الكاتب المعاصر لهم، أبو الفضل «بأن التصوير، هو تشكيل أى شيء كما هو» وتطلق كلمة «التصوير» في الهند عامة إلى الآن على الصور، وعلى الرسم القرطاسى أيضاً. أما في أوروبا، لا سيما عند النقاد الفرنسيين الذين معرقهم بالموضوع ليست سطحية، فهذا النوع من الصور الهندية، يطلق عليها اسم «الرسوم الهندية الفارسية المقتضبة» (Indo-Persian Miniatures) وهى سميت بهذا الاسم لأنها على الورق، فيسهل تداولها من يد إلى يد. وقد كان هذا النوع من الرسم في بدء أمره، ذليلاً أو زينة لكتاب، أو تصويراً لبعض مواضيعه، ولكن سرعان ما استقل الفنانون، وأخذوا يرسمون ما عن لهم من المواضيع.

إن الرسوم القرطاسية من المدرسة المغولية ليست ثمينة لقيمتها الفنية فقط، بل لها أهمية تاريخية سياسية كبيرة، لأنها تلقى الضوء الصادق على تاريخ ذلك العصر الذى ترجع إليه. أجل، لا تمثل هذه الرسوم حياة عامة الشعب التى تمثلها الرسوم المعاصرة لها من المدرسة الراجوتية. ولكنها وثائق قيمة، لا مثل لها، فى تمثيل عوائد الطبقة الحاكمة، وشعائرها، وتقاليدها. ومعظم الرسوم من المدرسة المغولية تضيق مقاصدها، إذ غايتها تسجيل الحياة اليومية للملوك أنفسهم. كان الملوك المغول مسلمين. ولك أن تسئل، كيف أباحوا لأنفسهم التصوير، وهو مما منعه نبيهم؟ والجواب على ذلك أن كثيرين من العلماء المسلمين ذهبوا إلى أن النهى عن التصوير إنما كان لسد ذريعة الوثنية. ثم إن طائفة الشيعة من المسلمين لا تشدد فى أمر التصوير تشدد أهل السنة. وملوك المغول الأولون كانوا جد متأثرين بفارس التى معظم أهلها وكذلك ملوكها على مذهب الشيعة، فهذا الامبراطور همايون بعد فراره من الهند، وجد ملجأه عند إمبراطور فارس، الشاه طهماسب الشيعى، ولما عاد إلى عرش دلهى، كان قد اصطبغ

رسوم تمثل مميزات كل من الفنين، فليس من السهل إذن وضع حد فاصل بينهما، فتوجد مجموعات كبيرة من الرسوم الهندية، تجد فيها رسوما يمكن نسبتها إلى هذه المدرسة أو تلك على السواء.

ويلاحظ الباحث الغربي في درس الفن الهندى — والشرق عامة — أن هذا الفن لم يره الشرق بالنظر الذى يراه الغرب، ففي معظم البلاد الشرقية يفضلون الخط الجميل على الرسم، وكذلك نجد في الهند أيام المغول، فكانوا يرون أن الرسام ليس إلا صاحب حرفة، توارثه من أجيال، ومهر في صنعه بعد التدريب والتمرين، ولكن الخطاط كان ينظر إليه بنظر احترام، ويقال إن فنه موهبة ومنحة إلهية، لا تنال بمجرد التدريب والتمرين.

لقد ظهر الفنان: الخط والرسم القرطاسى في الهند بشيوع الورق في البلاد. والورق من الأشياء الكثيرة التى جاء بها المسلمون الفاتحون إلى الهند. وقد لعب الورق دورا هاما، لم تدرك أهميته الحقيقية إلى الآن في فن الخط الهندى.

كان الهندوس قبل الفتح الاسلامى — وهم المغرمون بالقديم — يتمسكون بأوراق النخيل، ويكتبون عليه بقلم من الحديد، وظلوا يفعلونه إلى زمن طويل كشيء ضرورى، حتى بعد أن أقبلت آسيا كلها على الورق. كان الورق، حتى إلى القرن الخامس عشر، غير معروف عمليا في الهند، اللهم إلا عند تجار غجرات في الساحل الغربى من الهند، فهم الذين اضطرتهم الظروف إلى استخدامه في معاملاتهم التجارية مع البلاد الواقعة وراء البحار. والتأخر في استخدام الورق للكتابة والمقاصد الفنية، سبب هام من الأسباب الأساسية التى جعلتنا لا نعثر على رسم قبل العهد المغولى في الهند، ولكن لما عم استخدام الورق في العصر المغولى للأعمال الرسمية وحاجات الشعب، تقبلته العامة وظهر الرسم القرطاسى.

الهندية، ولروح من الزمن كانوا مغرمين بضم ما كان هنديا إلى موضوعاتهم التصويرية، كرسم القماش والسجاجيد الهندية، ولكن أول فنان أوروبي كبير عرف الرسم القرطاسي المغولي حق المعرفة، هو رمبران (Rembrandt). لقد كان إعجاب هذا الفنان الهولندي بالرسم الشرقي عظيما وعمليا، فانه بعد أن حاز على عدد من الرسوم الهندية التي يرجع عهدها إلى القرن السابع عشر، عمد إلى نقلها على الورق الياباني على طرازه الذي لا يقلد. ونسخه التي باشرها في حوالى سنة ١٦٥٦ لصور جهانغير وغيره من المغول البارزين، توجد الآن في المتحف البريطاني. هذا هو تقدير هذا الرسام الغربي الكبير لأخيه الفنان الشرقي.

وفي نفس هذا الزمن بدأت نماذج الرسوم الهندية القرطاسية تصل إنكلترا، فالأسقف لود (Luad) حصل بواسطة المستشرق الشهير من القرن السابع، ايدورد بوكوك (Edward Pocoke) على رسوم هندية، أودعها فيما بعد بمكتبة بودلين (Bodleian) وبعد هذا بزمان فاز ريشرد جونسون (Richard Johnson) الذي عاش مدة في لكنائو وحيدرآباد، بستة وسبعين رسما، وهي توجد الآن في مكتبة «انديا آفس». هكذا وصل إلى إنكلترا كثير من الرسوم والمخطوطات من الشرق بأيدي أشخاص كثيرين، وكذلك اجتمعت في أماكن أخرى من أوروبا مجموعات منها، وضعت بعضها في المكتبات العامة، والبعض الآخر لا يزال يملكه الأفراد.

وقد بدأ الناس في إنكلترا من سنة ١٧٧٧ م يلتفتون إلى الرسوم الهندية في المتحف البريطاني وغيره من المكاتب العامة، وازداد إعجاب الناس بها بمرور الأيام، حتى أصبحت ينظر إليها بكثير من التقدير. وما لا شك فيه أن هذه الرسوم سوف تنال مقامها الطبيعي الذي تستحقه في عالم الفن التصويري.

بالصبغة الشيعية. أما ابنه جلال الدين أكبر، فوصل به الأمر إلى أن اخترع ديناً جديداً، سماه بـ «الدين الالهى» وابنه جهانغير، وإن كان يعد نفسه من أهل السنة، إلا أن سلوكه ما كان يتقيد بالقيود الدينية التي تحول بينه وبين ملاذته. وابنه شاه جهان، وإن كان يميل إلى إحياء التقاليد الدينية، إلا أنه كذلك كان أخلد إلى رغباته الدنيوية، فهؤلاء الملوك لم يكونوا مشددين في اتباع الأوامر الدينية، بل يتمتعون بالحياة ومسراتها على هواهم، ولكن لما ارتقى أورنغزيب بن شاه جهان العرش، صدمت الفنون الجميلة صدمة عنيفة، لأن الامبراطور كان صارماً في تنفيذ أحكام الشريعة.

غير أن تقهر الفنون الجميلة، وإن كان نتيجة تقشف الامبراطور وعزيمته الدينية إلى حد ما، لم يكن هو وحده سببه. ظهرت مع تولية أورنغ زيب الملك، بوادر تزعر الامبراطورية المغولية وسقوط جميع معاهدها معها. هذه الظروف هي التي سببت تدهور هذه المدرسة الفنية. ولا ينبغي أن ننسى أن هذا الفن لم يكن من الدين في شيء، بل كان دينياً بحتاً، ولذلك لم يره الملوك الذين رعوه، يتعارض مع روح النهى النبوى عن التصوير.

أما اهتمام الفنانين الأوروبيين بالرسم الهندى، فلنا أن نقول إنه بدأ بالبرشت درير (Albrecht Durer). فقد جاء فى إحدى يوميات هذا الفنان أنه أهدى إليه بعض رجال الشركة الشرقية الهندية البرتغالية «رأس طفل (مرسوم) على قماش، وسلاحاً خشبياً من كالى كت» هذه الأشياء لا بد من أنها كانت من المكائنة الفنية فى عين صاحبها، وإلا لما أخذت مقامها فى اليوميات التى اقتصرت على ذكر الحوادث الهامة فقط.

وقد بدأ الرسامون الأوروبيون من أيام درير (Durer) يتعرفون إلى الفنون الجميلة

تاما فى طيات الزمن، ولكن بقى منها على كل حال الكثير لندرسه ونتمتع بجماله. وما يجب الاعتراف به أن ما يوجد الآن من الرسوم الهندية، لا يمثل أحسنها، اللهم إلا عددا يسيرا منها وصل درجة الكمال. والرسوم من الدرجة الأولى يرجع عهدها عادة إلى العصر المغولى الأول، وهى نادرة، لأنها على قدمها تعرضت لتقلبات متنوعة، وتلف معظمها.

وكذلك ينبغى أن نعرف أنه لما تقهر الفن، أخذ الفنانون الناقصون يزاولونه، فازدحمت أسواق الهند الشمالية برسوم يصح أن تسمى «بالتجارية» عوضا عن الفنية، وعلى هذا يجب التدقيق فى اختيار الرسوم الفنية الحقيقية من مجامعها الحاضرة. وإن بعض هذه الصور، لا سيما القديمة والمتقنة منها، صحتها مغامرات، منذ بدأ نهب المكتبة المغولية فى دلهى، ولا تزال توجد آثار على بعض الرسوم تخبر ما مر عليها من الإهمال فى حفظها، ومن المداولة الخشنة، فهى لفت فى متاع الجنود مع غيرها من المنهوبات، وعرضت للأسفار الخشنة والرياح الرطبة، ولغارات الديدان الأكلة للورق، وبقيت سنين كثيرة مهملة لا يعنى بها، حتى وصلت إلى الأمكنة السليمة. ومن المدهش حقا كيف عاشت هذه الصور الرقيقة فى تلك الفوضى العظيمة التى لا يكاد يصدقها العقل، والتى شملت الهند الشمالية كلها فى القرن الثامن عشر.

ولما خرب ملك فارس، نادرشاه، مدينة دلهى فى سنة ١٧٣٩ م، افتتح الباب الموصل إلى مكتبة مغول العامرة بالمخطوطات والرسوم الثمينة النادرة. وقد حمل الملك القاهر إلى طهران، عدى الخزانة العظيمة، ما أعجبه من الآيات الفنية التى لا يمكن أن تقدر بثمن، فبعض الرسوم الحاملة أختام الامبراطور جهانغير وابنه شاه جهان، تدل الشهادات على وجودها المؤقت فى إيران وبعدها فى القسطنطينية، وأخيرا أخذت طريقها إلى باريز، وبرلين، وبتروغراد، وويانا.

وإذا أردنا أن نبين مزايا الرسم الآسوى، فلا نبعد عن الصواب إن قلنا إن ما يميز الرسوم الصينية واليابانية، هو خطوطها، والذي يميز الرسم الفارسي عن غيره هو، خطوطه وألوانه. والفنان الهندي، وإن كان يبدى علما بالخط والشكل، ولكن جمال الرسم الهندي في صبغته، فالفنان الهندي، لا سيما في العهد المغولي، مغرم باللون، كما هو يظهر في نسيجه، وفي ميناءه، وفي عمارته، وفي رسمه. وأول ما يأخذه العيون في رسمه، هو لونه الزاهي.

ولا يبعد أن البيئة التي يعيش فيها الفنان الهندي، هي التي تسوقه إلى حب الألوان، فالهند مترامية الأطراف، تغيب عنها الأمطار لمعظم السنة، ويلازمها لون أصفر. ولهذا المحيط الممل، يفرغ الشعب الهندي إلى الألوان، كما هو مشاهد في لباسه الملون، لا سيما لباس النساء. فعامة الشعب يشبع جوعه بالألوان باللبسة المصبوغة. وأما أفراد الطبقة العالية وأصحاب الأموال، فانهم يتخذون كل ما هو ذولون زاه، في سيوتهم من ستائر الأبواب والجدران، ومن أدوات التجميل وسرج الخيل، فلا عجب أن اجتمعت في البلاط المغولي الألوان الزاهية الخلافة، ثملة في الألبسة المنسوجة بخيوط من الذهب، وفي الجدران المدهونة المذهبة، وفي الأحجار الكريمة وغيرها، فكان الفنانون في البلاط لا يتعبون من تصوير هذه المظاهر التي لا سبيل إلى رسمها إلا بالألوان الكثيرة الزاهية. فاللون هو ما يميز الرسم المغولي، ولهذا السبب طباعة هذه الرسوم، مهما بولغ في إيجادتها، لا تقوم مقامها، ولا تظهر ما فيها من تنسيق الألوان والجمال الفني. فهذه الرسوم تحتاج أن تدرس بأصولها، لا بنقولها، مهما كان النقل متقنا.

ومن حسن حظ الفن أنه توجد مجموعات كثيرة من هذه الرسوم في المكتبات العامة والخاصة، يمكن الرجوع إليها لدرسها درسا مليا، غير أن مما يؤسف له أشد الأسف أن كثيرا من أحسن الرسوم الهندية قد اختفى اختفاء

•

نموذج

من نماذج الفن المغولى فى الرسم

وبعد ثلاثين سنة من الاغارة الفارسية المدمرة، نشبت حرب «روهلا» فوق
تلف كبير لما كان مجتمعا في عاصمة المغول من المجامع الفنية. ثم لما استولت
جيوش «مرهتا» على دلهي، وصل إليهم كثير من الصور، أرسلوها إلى عواصمهم،
ستاره وبونا في جنوب الهند.

ولكن الخراب التام الذي وقع لمكتبة المغول وقاعة الرسوم التي جمعها ملوكهم باهتمام
زائد، كان في أيام الثورة الكبيرة التي نشبت سنة ١٨٥٧ م، فتمكن الناس من
جميع الأصناف من الوصول إلى القصر الامبراطوري، ونهبوا كل ما أعجبهم.
وقد ضاع كثير من الصور في هذه الفوضى، وسلم منها الأقل بأيدي الذين
رزقوا حظا من الفن.

وقد نجح بعض محبي الكتب والصور في إمتلاك المخطوطات المصورة التي
لا تقدر بضمن بأثمان لا تذكر، حتى أن روية واحدة كانت تكفي لحمل الجنود
الناهين على أن يحملوا مثل هذه النواذر الغالية. هكذا اجتمعت بعض المجاميع
الحاضرة المعروفة، ولكن المكتبة الامبراطورية المغولية وكل ما كان فيها من
آيات الفنية، قد أصبحت كأنها لم تكن، إلا أن تنقا منها توجد مبعثرة هنا
وهناك في العالم كله. ولو اجتمع كلها بمعجزة، لما كان إلا جزءا يسيرا من تلك
المجموعة الفنية الزاخرة من الكتب والصور التي ظلت مفخرة للمغول لقرنين
من الزمن.



الأمبراطور جهانغير

تمثل هذه الصورة نموذجا رائعا لفن الرسم المقنضب في العهد المغولي ، ظهر فيه الأمبراطور جهانغير منتظيا جواده على مقربة من ضريح والده ، الأمبراطور جلال الدين أكبر ، وقد أحاطت به حاشيته وكوكبه من فرسان جيشه . وترى أمامه شابا حامرا رأسه في ذل وعجز ومسكته ، ووراءه رجل تقني هيته كأنه يقدم الشاب إلى الأمبراطور بكان أقيم أنير . وكل الذين تراهم في الصورة . ليسوا أشخاصا تخيلهم الرسام ، بل أناس حقيقيون بأشكالهم وأزياءهم وهياتهم .

يوجد ضريح أكبر ، في قرية « إسكندره » على بعد خمسة وعشرين ميلا من مدينة آغره . وهذه الصورة تسجل حادثا وقع عندما خرج الأمبراطور جهانغير من عاصمته آغره وقصد ضريح والده .

ولكن متى كان هذا ؟ ذكر جهانغير في يومياته المائة بـ « ترك » خروجه مرتين لهذا القصد ، غير أنه لم ينوه بحادث مثل ما نراه في الصورة من تقديم جان إليه . كان خروجه لأول مرة لشدة حبه لوالده راجلا ماشيا . فلم يتفق له إذ ذاك ركوب العرس . وذهب في المرة الثانية راكبا للإشراف على بناية الضريح . ولكن لم يقع شيء . إذ ذاك من هذا القليل .

نشر هذا الرسم في خلال الثمانين سنة الماضية مع كتب مصورة وفي مجامع تصويرية شتى . ولكنه ظل لغزا . ولم يعرف الحادث الذي سجله الرسام فيه .

إلا أن العلامة الأستاذ مولانا أبا الكلام آزاد قد حل اللغز في مقال له حديثا ، فبين أن الرسم إنما أشكل فيه لأنه استترض بأنه يتعلق بزيارة الأمبراطور اضريح والده . ولما كانت زيارته مرتين لا غير ، ولم يقع شيء من القبض على أحد فيها ، أصبح الرسم لغزا لا يفهم . والحقيقة أن الرسم لا علاقة له بالزيارتين المذكورتين ، بل إنه يتعلق بثورة خسرو ابن الأمبراطور في السنة الأولى من ملكه . فانه هرب من آغره إلى بنجاب وخرج الأمبراطور لمطاردته .

قال الأمبراطور في يومياته :

« في الثامن من شهر دى الحجة بليلة الأحد خرج خسرو من القلعة مع ثلاثمائة وخمسين من الفرسان الذين تمكن من إغوائهم ، فبادرت بإرسال الشيخ فريد بخشي بيكي على أثره . وفي الصباح مرت بنفسى متوكلا على الله من دون المعدات الخاصة . فلما وصلت إلى « إسكندره » أحببت أن أتمد بروحانية الوالد الأجدد ، فتوجهت نحو ضريحه . وإذ ذاك قدم بعض الناس بميرزا حسن ابن ميرزا شاه رخ الذى قبضوا عليه في قرية إسكندره ، وأخبروني بأنه كان كذلك قرر مصاحبة خسرو . وكان على وشك المضي وراءه . فلما علمنا فصدده . أوقفناه . فاستنطقنا منهم ، فلم يستطع دحض قولهم ، فأمرت بحمله على الفيل بعد أن يكفوه . »

فنصرخ الأمبراطور هذا قد أزاح الستار عن الرسم . وتجلي مقصده . فالرسم يسجل هذا الحادث الذى وقع عندما بلغ الأمبراطور أمام ضريح والده أكبر . وقدموا إليه ميرزا حسن . فترى الأمبراطور قد شد لجام جواده متسانلا عن الخبر ، وظهر ميرزا حسن خافضا رأسه . ووقف القايض وراءه . ويظهر من هيئة الأسير أنه بوغ على غفلة من أمره ، فتراه حامرا كأنه لم يتمكن من وضع العمامة على رأسه . وقد جاءوا بالفيل كما أمر الأمبراطور فتراه على مقربة من الأسير .

والرسم ظاهرة محاسنه مها دقت النظر فيه ولخصته بعين النقد ، فلم يترك الرسام صغيرة ولا كبيرة من الحوادث وموقعه إلا أحصاها بكل صحة وأمانة . لا يوجد على الرسم اسم الرسام ، والغالب أنه بريشة رسام الأمبراطور الخاص ، ميرزا أبى الحسن الذى لقبه بـ « نادرة الزمان » .

وقد صرح الأمبراطور أن يومياته لما بلغت لاثنتي عشرة سنة ، أمر بجعلها مجلدا . وأن تصور أهم الحوادث منها . وتضمن الصور إلى الكتاب . والظاهر أن هذا الرسم كذلك كان من ضمن النسخة الملكية ثم انفصل عنها بيد الزمن .

نحن نشكر مطبعة جامعة آكسفورد التى طبعت لنا الصورة وسمحت بنشرها .

التاريخ الجديد العام للفلسفة

لصاحب الفخامة الأستاذ

مولانا أبي الكلام آزاد، وزير معارف الهند

ندب صاحب الفخامة مولانا أبو الكلام آزاد، وزير معارف الهند، لجنة من العلماء المصنفين في سنة ١٩٤٧ لوضع تاريخ جديد للفلسفة باللغة الانكليزية، تجد فيها الفلسفة الشرقية كذلك المكان الذي تستحقه بجانب الفلسفة الغربية. وقد فرغت اللجنة من مهمتها وتم الكتاب، وهو يطبع الآن في لندره. وها هي ترجمة المقدمة الانكليزية التي صدر بها الوزير الكتاب.

شبه شاعر فارسي هذا الكون بكتاب عتيق، فقدت منه الورقتان: الأولى والأخيرة، فلا نعلم كيف بدأ الكتاب وكيف تكون نهايته:

ما ز آغاز و ز انجام جهان بی خبریم
اول و آخر این کهنه کتاب افتاد ست

لا يزال الانسان من بدء شعوره يبحث عن هاتين الورقتين المفقودتين. وما الفلسفة إلا علما لهذا البحث ونتائجه. قد يحتاج الفلسفي إلى صفحات لتعريف الفلسفة، ولكن الشاعر فرغ منه بيت واحد.

إن غاية هذا البحث، معرفة معنى الحياة والوجود، والانسان عند ما بلغ رشده وأخذ في التفكير، تعرضت له مسألتان: ما معنى حياته؟ وما هي طبيعة هذا الكون المحيط به؟ تخطط الانسان الباحث في نواحي مختلفة أزمانا، حتى تتمكن

فى تاريخ الفلسفة العام .

أجل ، فقدنا بعض الصفحات من هذا التاريخ القديم ولا سبيل إلى العوثر عليها ، فقد علمنا أن مصر والعراق قد ازدهرت فى ربوعها مدنات عالية قبل اليونان بزمن طويل . فهذا أفلاطون يكثّر فى كتبه من ذكر المبادئ المصرية ، الأمر الذى يثبت أن مصر كانت تعتبر منبع العلم بلا نزاع . وقد ذهب أرسطو أكثر من ذلك ، فقال إن الكهنة المصريين كانوا أول الفلاسفة فى العالم ، ولكننا لا نعلم تفصيل العلاقات التى وجدت بين مصر واليونان ، وليس لنا كبير أمل فى أن نعرفها أبداً . وكذلك لا نعلم طبيعة ومدى الأفكار الفلسفية التى تولدت فى بابل ونيينوا ، ولا نعلم هل ساهمت تلك الأفكار ، من جهة من الوجوه ، فى نشأة الفلسفة اليونانية . فحدثت هذه الفجوات فى تاريخ الفلسفة من الفتحات التى توجد فى علمنا ، والتى لا يرجى سدها .

ولكن هنالك مناطق أخرى من التاريخ العتيق ، قد رفع عنها الستار أخيراً ، وهى تسهل لنا رسم خطوط صحيحة لتاريخ الفلسفة . إن تقدمنا فى معرفة تاريخ الهند القديم ، قد فتح أمامنا ميداناً جديداً للدراسات الفلسفية القديمة فستطيع أن نبحث عن نشأة الفلسفة وطبيعتها وتقدمها فى العصور التى سبقت العصر اليونانى ، غير أننا لم نفعل ذلك إلى الآن ، فقصرنا فى لفت النظر إلى هذه التقدّمات ولا نزال نعلق بالتصور المحدود لتاريخ الفلسفة ، ذلك التصور الذى سيطر على العقول منذ القرن التاسع عشر .

نشأت الفلسفة الأوربية من المباحث الفلسفية اليونانية ، إلا أنها رجعت القهقرى بعد انتشار المسيحية فى أوربا ، حتى جاء عصر ، اختفت فيه الفلسفة من المسرح الأوربى ، فكان أن برز العرب بعد انقضاء قرون وبدأوا بدراسة الفلسفة اليونانية

من رسم خطة معينة لنفسه، وتقدم في طريق التفكير والاستدلال. هكذا كان بدء التفكير المنظم، فالיום الذى بلغ العقل الانسانى هذه المرحلة، تولدت الفلسفة، ومن ذلك اليوم بدأ تاريخ الفلسفة.

١

تاريخ الفلسفة

إن الطريق الذى اتبعه مؤرخو الفلسفة في أوروبا إلى القرن الثامن عشر، كان الطريق الذى سلكه المؤرخون والفلاسفة العرب في القرون الوسطى، فلم يمارسوا درس الفلسفة وتطوراتها من وجهة النظر الفلسفية، بل ألفوا تاريخ الفلاسفة ومدارسهم لفائدة التلاميذ، فهى لم تكن تاريخ الفلسفة، بل تاريخ الفلاسفة. وما يستحق الذكر هنا أن الكتاب العرب لم يسموا هذه الكتب بتاريخ الفلسفة بل بتاريخ الفلاسفة.^١ وقد كان في أرائل القرن التاسع عشر أن بدأ تأليف تاريخ الفلسفة، كما نعرفه اليوم، ومن ذلك الوقت ألف الناس الطريق الذى مهد له إذ ذاك، فكل من أراد أن يؤلف في الموضوع للطلبة أو عامة القراء، يسلك الطريق (وإن كان مع بعض التعديل) الذى اتبع في هذه الكتب.

تقدم درس تاريخ الفلسفة من ذاك الحين تقدما عظيما، فألف العلماء من الشعوب الكثيرة كتباً هامة، ولكن الذى أقلق بالى دائماً وأنا أطالع في هذه الكتب، أن ما كتبوه عن منشأ الفلسفة وتقسيمها إلى عصور، لا يقدم لنا صورة الموضوع التامة الصحيحة، فلذلك تدعو الضرورة إلى بحث جامع شامل

١ — ألف الكتاب العرب نوعين متمايزين من الكتب : نوع اعتنى بسير الفلاسفة ولم يتعرض لفلسفتهم إلا عرضاً. والنوع الثانى يبحث في المدارس الفلسفية ويذكر حياة الفلاسفة عرضاً. وقد سميت الكتب من النوع الأول «تاريخ الحكماء» أو «تاريخ الفلاسفة» وسميت الكتب من النوع الثانى «بكتب المال والنحل» أو «بالآراء والمقالات» وتوجد كتب تعالج العصور الفلسفية الخاصة، فهذا الفارابى (المولود في سنة ٩٢٥م) ألف كتاباً يبحث في الفلسفة قبل أرسطو وبعده. ولنا أن نقول إن هذه الدراسات كانت أول محاولة لوضع تاريخ منظم للفلسفة.

ولا يخفى أن هذا ليس بوصف لتاريخ الفلسفة العام، بل إنما هو وصف لتاريخ الفلسفة الغربية. ولما لم تكن الفلسفة الهندية والصينية واضحتين إذ ذاك، حل هذا الوصف الناقص محل وصف التاريخ العام، وقبله الناس مع مرور الزمن، فجميع الكتب التي ألفت في تاريخ الفلسفة خلال القرن التاسع عشر، سواء كانت للتلاميذ أو لعامة القراء، أعادت الحكاية نفسها. وقد هيمن هذا التصور لتاريخ الفلسفة على الأذهان هيمنة، لم تتمكن معها من نبذه حتى بعد ما ازدادنا من العلم بالدراسات الأخيرة، فكلمنا ففكر في تاريخ الفلسفة، تبرز أمامنا تلك الصورة الناقصة له، ولو لا هذا فكيف نأول ما فعله عالم مثل ثيلي (Thilly) من رفض الاعتراف بسهم الشرق في الفلسفة، ومن بدء كلامه على تقديم الفلسفة العظيم من اليونان؟^٢

إن تاريخ الفلسفة كهذا لناقص، لا عما يتعلق بنشأتها وأدولها الأولى بل عن أدوارها التالية كذلك، غير أننا لما تشربنا بالتصور الغربي القائل بالأدوار الثلاثة أو الأربعة تشرباً، صرنا لا نلتفت معه إلى ما هو خارج عن هذه الدائرة الضيقة، على رغم ما قد ثبت الآن من الوجهة التاريخية بأن الفكرة البوذية في ما بعد الطبيعة، كانت قد تطورت فأصبحت مدرسة فلسفية بذاتها قبل العصر المسيحي بزمان طويل. فعلياً، إذا أردنا درس سير الفلسفة في هذه العصور، أن نهم بهذه التطورات التي وقعت في الهند كما اهتمنا بها في اليونان. إن الدرس المقارن لطبيعة الفلسفة ومداها في كل من اليونان والهند خلال هذه القرون لمن الأهمية الكبرى، ولكن المؤلفات التاريخية الفلسفية الأساسية، لمجودها عند حدود الفلسفة الأوروبية وحدها، قد غمضت عينها كلية عن جميع هذه الخطوات، وأغفلت عن كل سهم للشرق فيها. إن معارفنا منذ فجر القرن العشرين لم تبقى أسيرة بين

1. History of Philosophy, Frank Thilly (p. 3).

فى القرن الثامن الميلادى، فانتعشت دراسها فى أوربا بواسطهم، وتولدت تلك الحركة التنويرية التى دعوها بالتجدد الأوربى (Renaissance) وقد تمكنت أوربا فى هذا العهد من الوصول المباشر إلى النصوص اليونانية الأصلية التى كانت معرفتها بمحتوياتها إلى ذاك الحين مقتصرة على التراجم والشروح العربية. وتلت الحركة التنويرية، الحركة الفكرية التى جاءت بالفلسفة الحاضرة، ولذلك اعتاد الأوربيون أن يقسموا تاريخ الفلسفة إلى أربعة عصور:

- ١ - القديم
- ٢ - القرون الوسطى
- ٣ - عصر التجدد
- ٤ - العصر الحاضر.

فلما أراد علماء الغرب فى القرن التاسع عشر أن يرسموا الخطوط العامة لتاريخ الفلسفة، جاء هذا التقسيم العصرى أمامهم. وقد كان لرسوخ المسيحية فى العقل الأوربى كبير عمل فى هذا التقسيم، فألف علماء أوربا أن يؤرخوا كل تطور إنسانى من ظهور المسيحية، فقسموا التاريخ الإنسانى إلى عصرين عامين: قبل المسيحية وبعد المسيحية، ثم قسموا العصر الثانى إلى عصرين: قبل الحركة التنويرية وبعدها. وقد اتبع هذا التقسيم مؤرخو الفلسفة كذلك كاردمان (Erdmann) فقسموه إلى نفس هذه العصور. فىرى إردمان أن تاريخ الفلسفة ينقسم إلى:

- ١- الفلسفة اليونانية قبل العصر المسيحى
- ٢- الفلسفة فى العصر المسيحى بالقرون الوسطى
- ٣- الفلسفة بعد الحركة الإصلاحية^١.

أما الفلسفة اليونانية، فلنا علم ببعض أدوارها الأولى، فقد أجمعت الآراء على أن المباحث الفلسفية في اليونان لا يرجع عهدها إلى أكثر من القرن السادس قبل الميلاد، فأول مفكر يوناني، يصح لنا أن نصفه بالفلسفة، هو ثاليس (Thales) وقد ساعدتنا حادثة في معرفتنا بعصره، فقيل إنه تنبأ بحسابه وتقديره بحدوث الكسوف الذي وقع في سنة ٥٨٥ ق.م. وتبع ثاليس رجلان من اليونان، خطيا بالفلسفة خطوات جديدة، هما فيثاغورس وسقراط. وقد عاش فيثاغورس في نحو ٥٣٢ ق.م. ولقى سقراط حتفه في سنة ٣٩٩ ق.م.

وأما الهند فانا نجد بها في القرن السادس قبل الميلاد صورة تختلف عن اليونان كل الاختلاف، فلم ير هذا العصر في الهند نشأة الفلسفة بل شهد ارتقاءها. لم يكن هذا العصر في الهند، صبح الفلسفة كما كان في اليونان، بل رابعة نهارها. إنها لم تكن خطوات الفكر الانساني المضطربة في سبيل البحث الفلسفي الطويل الوعر، بل مرحلة، لا يمكن بلوغها إلا بعد سفر طويل متعب.

هنالك أمران هامان يجذبان عنايتنا بهما في كل بحث عن هذا العصر، وهما:

- ١- برزت البوذية والجينية في هذا العصر بالهند،

- ٢- خطت الأفكار الفلسفية خطوات هامة في الهند قبل ظهور بوذا ومهاويرا (صاحب الجينية) وظهرت مدارس، لا بد من أنه سبقها عهد للبحث الفلسفي الواسع العميق.

إن غوتاما بوذا يحتل مكانا خاصا بين أعظم الرجال في العالم. ومن المسائل النزاعية هل نعهده من الأنبياء أو من الفلاسفة؟ أو بعبارة أخرى ما هو مضمون تعاليمه؟ هل كانت هي وحيا جديدا، أو اكتشافا فلسفيا فذا؟ وعلى رغم الجدل الطويل لا يزال كل من الفلسفة والدين يدعى بوذا لنفسه. ولست أرغب في

جدران اليونان الأربعة ، بل قد انكشف لنا كثير من كنوز الفلسفة الهندية والصينية ، غير أن هذه المعرفة لا تزال محصورة إلى الآن في دائرة الأخصائين الضيقة ولم تتسرب إلى التاريخ العام للفلسفة .

أجل ، قد أدرك بعض الكتاب العصريين أخيرا قصور التصور القديم ، فبدلوا جهدهم لابرار تاريخ كامل للفلسفة مكان التواريخ الإقليمية ، فألف برتراند رسل (Bertrand Russal) حديثا تاريخا للفلسفة ، وهو وإن كان يشبه مؤلفات القرن التاسع ، إلا أن صاحبه اعترف بقصوره ، ولذلك سماه « تاريخ الفلسفة الغربية » (A History of Western Philosophy) ولكن هذا لا يدل على أن التصور الناقص القديم لتاريخ الفلسفة قد تغير ، وحل محله تصور جديد أكمل منه ، ولا على أن الفلسفة الشرقية قد احتلت في تاريخ الفلسفة العام مكانها الذي تستحقه . فاذن قد آن الاوان لأن نقبل على تأليف جامع للفلسفة من المواد التي بأيدينا ، معترفين فيه لكل من الشرق والغرب بما له من الفضل في هذا الباب .

ولأجل رسم الخطوط الأولية لتاريخ جامع كهذا ، ألف الكتاب الحاضر وأرى أن جهودنا تكون مبررة ، إن وجهت هذه المحاولة أذهان العلماء والدارسين إلى حاجة الاستزادة من الدراسة لاتمام المقصد .

٢

أقدم النايح للفلسفة

إن المسئلة الأساسية التي تعرض لنا في هذا الصدد ، هي مسئلة بداية الفلسفة ، فأين نبعث عن مولدها ، ومن أين نبدأ حكايتها ؟ أ في اليونان ومن اليونان ، أم في الهند ومن الهند ؟ وبعبارة أخرى ، في أى قطر توجد آثار الخطوات الأولى للفلسفة ؟

ومثل هذا المزاج الفلسفي لم يتكون في اليونان إلا بعد زمن طويل، فهذه الفلسفة الأيونية التي هي من أقدم المدارس الفلسفية اليونانية، تقول بنظرية الأرواح المخاطبة مع النجوم والكواكب التي لا تختلف كثيرا عن الآلهة والآلهات في الأساطير الشائعة، فهي إذا وجدت على قمة جبل أولمبيا، سموها بآلهة الدين، وإذا ارتدت الحبل الفلسفية وصعدت إلى السماء، منحوها الألقاب الفلسفية، فسموها بـ «العقول الكروية»! وقد ظل اتجاه الفلسفة الايونية هذا مستمرا في سائر المدارس الفكرية اليونانية في العصور التالية، فان حللنا أرواح أرسطو السماوية تحليلا مناسباً، وجدناها لا تختلف كثيرا عن الآلهة الهلينية العتيقة. أجل، احتج سقراط على عبادة الآلهة، ولكنه أيضا لم يتمكن من استئصال تأثير الفكرة العامة القائلة بالآلهة من الفلسفة.

وإن درسنا تاريخ الفلسفة والدين في البلاد الأخرى، ثم رأينا كيف عاجل العقل الهندي مسائلها، لوجدناها معالجة جديدة فذة، فقد سلكت الفلسفة والدين في البلاد الأخرى سبلا مختلفة متباينة، وإن كانت هذه السبل تتلاقى أحيانا، ويتأثر بعضها ببعض، ولكنها لا تتحد أبدا. ونرى في الهند ما هو على عكس ذلك، فلا يسهل التمييز بينهما. لم تكن الفلسفة في الهند محصورة بين جدران المعاهد العلمية، كما كان الأمر في اليونان، بل أصبحت دينا للملايين من البشر.

فمعالجة بوذا ومهاويرا لمسئلة الوجود كانت، كما رأينا، فلسفية، إلا أن تعاليمها أوجدت الطوائف الدينية كعالم الإنبياء الساميين. لقد كان سقراط من وجوه كثيرة، شخصية فذة بين فلاسفة اليونان. كان فيلسوفا حقا، ولكن وصفه بالفلسفة وحدها، لا يشرح شخصيته كل الشرح، وإنا كلما نفكر فيه، لا تتألك من أن تذكر المسيح عليه السلام. والذي نعلمه من سيرة سقراط، يشبه حياة الأنبياء الاسرائيليين ورهبان الهند، فانه كثيرا ما كان يغيب عن حواسه، وكذلك

تجديد المناقشة هاهنا، غير أنه يبدو لي أن وضعه في صفوف الفلاسفة أسهل من وضعه في صف الأنبياء، وذلك لأنه لم يتعرض في مباحثه لوجود الله، بل حازل حل مسألة الحياة، و انتهى منه دون التحرش بالله وبوجوده. إنه قد قطع كل علاقة له مع الحياة الدينية في الهند التي كانت تدين بآلهة وآلهات لا تعد ولا تحصى. إنه بدأ بحثه وفرغ منه من دون أن يلجأ إلى الاعتقاد بالله. وإن الأساس الذي بنى عليه بحثه، أساس فلسفي، فقال إن هدف الجهد الانساني يجب أن يكون الوصول إلى حل مسألة الحياة، وهو من المستطاع من دون الاستعانة بوجود فوق العقل. أجل، أسرع أتباعه بعد وفاته إلى تحويل تعاليمه إلى مذهب ديني. ولما وجدوا أنه ترك المكان الذي يحتله الله في الأديان فارغا، عمدوا إلى بودا نفسه، فحملوه ووضعوه فوق عرش الاله الفارغ، إلا أن بودا ليس بمسؤول عما فعله أتباعه.

وكذلك برزت الجينية في العصر نفسه، وهي أقل اكترائاً لوجود الله. وقد نشد مهاويرا (مؤسس الجينية) مثل بودا جواباً للغز الوجود دون أن يتعرض لوجود الله، وتأسست البناية العقلية للجينية على أسس من العالم الفلسفي.

والذي أريد أن يهتم به القراء، ليست شخصيتي بودا ومهاويرا، بل بما هو وراء الفكرة التي جعلت ظهورهما ممكناً. ودرس هذا الجوء الخلفي لمن الأهمية بمكان لمؤرخ الفلسفة. والواقع أن الهند استطاعت في القرن السادس قبل الميلاد أن تقدم إلى العالم أسلوب تفكر بودا ومهاويرا، لدليل على أن البلاد كانت بلغت الدرجة التي انتشر فيها الإدراك الفلسفي العميق، ووجد جوء سهل تطور النظريات والشروح لأسرار الحياة. وكذلك يثبت هذا الواقع بأن البلاد كانت وصلت المرحلة التي مكنت من محاولة حل هذه المسائل دون الالتجاء إلى افتراض وجود الله أو الاستيحاء من عنده.

البوذية تحتوى على أفكار مماثلة لها، فلا بد من أن المدرستين، إن لم تسبقا بوذا، عاصرتاه.

فان قبلنا أقوال هؤلاء الدارسين، نذهب ببداية الفلسفة الهندية إلى عصر أقدم بقرون من القرن السابع قبل الميلاد، لأن وجود مثل هذا المسرح العقلى المتطور فى القرن السابع قبل الميلاد، يستلزم أن البحث فى ما بعد الطبيعة سبقه فى الهند بعدة قرون على أقل تقدير. وقد أخذت الفلسفة فى اليونان نحو ثلاثة قرون للوصول من ثالىس إلى أرسطاطاليس، ولا نعجب أن تكون مدارس «سمكهايا» و«يوغا» و«شرواكا» فى الهند، احتاجت إلى مثل هذه المدة للوصول إلى تطورها من الأفكار الفلسفية الأولية. فان كان الأمر كما قلنا، يرجع عهد بداية الفلسفة الهندية إلى ألف سنة قبل الميلاد.

ولكنى أرى أن ما عندنا من المعلومات لا يسمح لنا بالرجوع إلى مثل هذا الزمن القديم وإن كانت الدلائل تسوغ ذلك، غير أن التاريخ لا يقوم على افتراضات كهذه بل يطالب بشهادة ظاهرة ملموسة، والحق أننا لا نملك مثل هذه الشهادة، فالأحوط لنا أن نتفق مع أولئك الدارسين العصريين الذين قالوا بأن الشهادة على تطور هذه المدارس قبل عصر «بوذا» ليست بحاسمة، وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن القواعد كانت وضعت، وأن المدارس الفلسفية الستة تأسست عليها بعد «بوذا». إن رفض هذا القول قصور فى الحق، والزعم بأكثر من ذلك غلو فى الأمر، ونصوص أوبنى شيد التى استشهد بها على وجود المدارس المتعارضة يجب أن تشرح شرحا أوفق وأقرب إلى القياس، إذ كل ما يستنتج منها هو أن النظريات المختلفة كانت قد بدأت تظهر، وأن بعض مفكرى ذلك العصر أخذوا يعللون الكون بتعليل مادى. هذه الاشارات يصح أن تحسب قواعد لفلسفة «شرواكا»، ولكن لا يلزم من ذلك أن هذه الفلسفة كانت تطورت

كان يؤمن بالتكهن أو بالصوت الداخلى الذى كان يرشده عند الأزمات، وأنه عند ما كان يخاطب المحكمة بأثينا فى أيامه الأخيرة، كان يفعل ذلك مسوقا بهذا الصوت الداخلى وعلى رغم كل ذلك بقى سقراط فى صف الفلاسفة، ولم يحاول أتباعه خلق طائفة دينية على أساس شخصيته أو تعاليمه. هذا الأمر الواقع يظهر الفرق جليا بين الروح الهندى واليونانى. اكتسبت عناصر الدين، صفات الفلسفة فى اليونان، بينما أصبحت الفلسفة نفسها ديننا فى الهند.

إن التعريف الذى عرفنا به الفلسفة والدين، لا ينطبق على الحالة المذكورة آنفا. وإن أردنا أن نطبعه على الهند، فلا مناص من أن نغير التعريف نفسه أو نقول بأنه الفلسفة والدين فى الهند، قد سلكا مسلكا واحدا.

إن شخصيتى بوذا ومهاويرا تقدمان لنا الشهادة الداخلية على ما كانت عليه العقلية الهندية فى القرن السادس قبل الميلاد، ولننشد الآن الشهادة الخارجية من ذلك العصر على صحة ما ذهبنا إليه من النتائج المستنبطة من الشهادة الداخلية. وليست الشهادة الخارجية إلا الأمر الثانى الذى وجهت إليه نظر القارى فيما تقدم.

لقد اتفق دارسو الفلسفة الهندية على أن فلسفة أوبنىشيد ازدهرت قبل ظهور بوذا ومهاويرا، وأن الكتب التى أجمعت الآراء على أقدميتها من أوبنىشيد، قد ألقت فى نحو القرن السابع قبل الميلاد، ولكن وقع الاختلاف فى الزمن الذى ظهرت المدارس الهندية الستة (Darshanas) فقال البعض إن المدرسة المسماة بـ «شرواكا» (Charvaka) تكونت وتطورت قبل عصر بوذا. وهم يستدلون على صحة قولهم ببعض نصوص أوبنىشيد التى تظهر أن القوم جاءوا بتفسير مادى للكون، وهذا هو جوهر فكرة هذه المدرسة. وقال الآخرون مثل هذا القول فى شان مدرستى «سمكهايا» (Samkhya) و«يوغا» (Yoga) وهم يستدلون بأن

ريب إن التصوف إن كان يتعلق بتجارب فرد واحد ، فانا لا نعهده من الفلسفة ، ولكن إذا تأسس نظام منطقي من الفكر على مثل هذه التجارب الفردية ، فالتصوف إذ ذاك لا يعد من الفلسفة فحسب ، بل يصح لنا أن نحسبه جزءا هاما من الفلسفة . وإن لم تسمه بالفلسفة ، فيا ترى بأى اسم تسميه ، وبأى وصف تصفه ؟ ما هي الفلسفة ؟ البحث في طبيعة الحياة والوجود ، فالبحث الذى ينتهى إلى الالهام والروايات ، يسمى دينا ، والبحث الذى يقف عند استعمال العقل والفكر ، يسمى فلسفة .

وقد وجد البحث الفلسفى من أقدم الأزمان طريقين مفتوحين لسيره : طريق العالم الداخلى من الانسان ، وطريق العالم الخارجى عنه . وقد امتاز الفكر الهندى بأنه اهتم بعالم الانسان الداخلى أكثر من اهتمامه بعالمه الخارجى . إنه لم يبدأ سيره بالفحص عن المظاهر الطبيعية والوصول من طريقها إلى الحقيقة الداخلية ، بل سار بالعكس فبدأ بادراك العالم الداخلى ثم خرج إلى العالم المادى . هذه هي الطريقة التى شرحها كتب أوينى شيد . وقد اتبعت المدارس الفلسفية فى اليونان كذلك طريقا مثل هذا أو حامت حول هذا الطريق ، فها وصلنا من اورفيك (Orphic) أو فلسفة فيثاغورس ليؤيد هذا رأى . وطريقة المحاورة السقراطية كانت بلا ريب منطقية ، إلا أنه كذلك كان يعلن أن صوتا داخليا يرشده . وقد كانت رسالة فلاسفة اليونان مثل رسالة الفلسفة الهندية «إعرف نفسك» . وإنا لنجد فى الفكر الأفلاطونى جزور التصوف ، وما كان من شأنه أن يفتح أبواب العالم الداخلى من الانسان ، إلا أن تلميذه أرسطو لم يرد أن يطرق تلك الأبواب ، ولكنها فتحت بعده فى الاسكندرية ، وبلغ التصوف أوج مجده فى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة . لانستطيع أن نحكم هل كانت الفلسفة الأوينى شيدية الهندية سببا لتطور هذه المدرسة الاسكندرية ، غير أننا نعلم أن الاسكندرية أصبحت إذ ذاك ملتقى الأديان

ونمت وأصبحت مدرسة بذاتها.

وإن العلماء الذين يصرون على أن مدرستي «سمكهيا» «ويوغا» وجدت قبل عصر بوذا، لأن هنالك بعض المشابهة بين البوذية وأفكار هاتين المدرستين، قد نسوا أن هذه المشابهة نفسها يمكن أن تسوقنا إلى نتيجة معكوسة، فلقائل أن يقول مستدلا بهذه المشابهة أن مدرستي سمكهيا ويوغا قد وجدت بعد البوذية، وأن البوذية أثرت فيهما.

يتلخص هذا البحث في أمرين:

- (١) تطورت فلسفة أونيشيد تطورا يذكر قبل عصر بوذا.
- (٢) وضعت القواعد لبعض المدارس الأخرى، وإن كانت الشواهد لا تثبت ثبوتا قاطعا بأنها تطورت وترقت، وعلى ذلك يصح لنا أن نقول بأن حركة القياسات الفلسفية قد سبقت عصر بوذا.

فترى مما سبق أن دراسة تاريخ الفلسفة تنتهى بنا إلى نتيجة حاسمة. وهى أن المفروضات الفلسفية قد بدأت فى الهند قبل اليونان. كانت البداية فى اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد، أما فى الهند فكان هذا العصر، عصر تقدم الفلسفة تقدما مذكورا، وعلى ذلك يجب أن نبدأ تاريخ الفلسفة العام بالهند، لا باليونان.

٣

التصوف والفلسفة

وجدت الفلسفة الهندية الأولية فى كتب أونيشيد، وهذه الكتب تنجح إلى التصوف والدين، إلا أن ذلك لا يحملنا، كما وقع لزيلر (Zeller) وإردمان (Erdmann) على إقصاء الفلسفة الهندية القديمة عن تاريخ الفلسفة العقلية^١. لا

1. J. E. Erdmann, History of Philosophy (p. 13)
E. Zeller, Outline of the History of Greek Philosophy (p. 2)

بـ «أنا» (Ego) . أما النفس الخالدة عنده فهي أصل الكون العاقلة التي لا تتأثر بالموثرات المادية . وقد دعى هذه النفس الخالدة بالنفس الكلية . وإن حللنا النفس الفانية والنفس الخالدة عند أفلاطون ، نجدهما لا يختلفان كثيرا عن «أتمان» (Atman) و «برماتمان» (Permatman) في الفلسفة الهندية .

فترى من ذلك أنه لا يصح إخراج الفلسفة الأوني شديدة من التعريف للفلسفة على الزعم بأنها تصوف ، لأننا إن فعلنا ذلك ، وجب علينا أن نقص الجزء الأكبر من الفلسفة اليونانية كذلك عن محيط الفلسفة .

ثم علينا أن نتذكر أن الذى يفرق بين الفلسفة وغيرها ، ليس اختلاف العقيدة ، بل اختلاف المسلك وطريق الاستدلال ، فما يبنى استدلاله على الوحي والرواية أو الوجدان ، نعتبره ديناً أو تصوفاً ، لا فلسفة ، ولكنه إن بنى على الاستدلال العقلى ، وعلى أن عقدة الكون يجب حلها بالطريق العقلى ، فليس لنا أن نقصى صاحبه عن صف الفلاسفة ، حتى وإن كانت عقيدته الدينية أو الصوفية موجودة في قاع بحثه . والواقع أن موادا هامة للفلسفة قد اقتبست من مثل هذه المباحث .

وقد وجدت في المسيحية والاسلام المدارس التي حاولت رد الفلسفة دفاعا عن الدين ، وعلى رغم ذلك اعتبرت مباحثها من الكتابات الفلسفية باتفاق الآراء ، وما ذلك إلا لأنها أرادت دفاع الدين عن الحملات العقلية بالطرق العقلية نفسها ، فمباحث السينت أغسطائين وغيره من العلماء المسيحيين بعده ، لا يصح أن تقصى عن الأدب الفلسفى . وعين هذا يقال في شأن المباحث الكلامية الاسلامية . وإننا إن تركنا هذه المباحث الكلامية جانبا ، نكون قد أعرضنا عن المدرسة التي تفتخر بها الفلسفة العربية . اشتهرت من بين الفلاسفة العرب أسماء ابن سينا وابن رشد كثيرا ، ولكنهما لم يكونا من حاملى لواء الفلسفة العربية ، بل كانا من متبعي

والمدينت الشرىة والقرىة؁ فكلما التقت فى سوقها آلهة الأديان المختلفة وساقت إلى تأسيس معبد سيراييم (Serapeum) كذلك يآتمل أن جداول مختلفة للفكر الإنسانى والبعث العقلى التقت هاهنا وامتزجت فى مجرى واحد .

ما هو الأصل الأساسى للتصوف ؟ هو القول بأن معرفة الحقيقة لا تنال بالحواس؁ فان أردنا الوصول إلى الحقيقة فعلىنا أن نتجرد من عالم الحواس وتتصل بالكشف الداخلى؁ أو الوجدان . إن هذا الأصل ظل عاملا بشكل من الأشكال فى الفلسفة من عهد فيثاغورس إلى أفلاطون . وقد ميز أفلاطون بين العالمين : عالم العقل وعالم الحواس؁ وضرب لهما المثل بنور رابعة النهار وضوء المساء قائلا؁ إن ما نعلمه بواسطة الحواس؁ هو كالأذى نشاهده فى ضوء المساء؁ وأما العلم الذى ناله بواسطة العقل فانه كمثل نور رابعة النهار . وقد ألح على الفرق بين المظهر والحقيقة قائلا إن الحواس تذهب بنا إلى المظاهر فقط ولا تصل بنا إلى الحقيقة؁ ودعا الحقيقة العليا بـ «الخير» وقال وإن كان كل من العلم والصدق؁ خيرا ولكن مقام «الخير» أرفع من كل شىء آخر؁ وإنه لا يمكن لنا أن نصل إلى «الخير» من طريق الحواس . وإن تمثله الشهير فى كتابه «الجمهورية» بسكان المغارة يحتوى على لب فلسفته؁ وإنه وإن لم يذكر الوجدان أو مشاهدة الذات التى تأسست عليها الفلسفة الأوبنىشيدية؁ إلا أن الطريقة التى رفض بها العلم الذى ينال بالحواس؁ لتقربه إلى الموقف الذى اختاره المتصوفة أزاء عالم الحواس .

ثم هنالك مماثلة أخرى بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية؁ لا ينبغى غض النظر عنها؁ ففهوم «النفس» (Nous) فى الفلسفة اليونانية؁ لا يختلف كثيرا عن «أتمان» (Atman) فى الفلسفة الهندية . لقد خالف أفلاطون رأى «أنكساغورس» (Anaxagoras) وميز بين النفسين قائلا إن واحدة منهما خالدة والأخرى فانية . والنفس الفانية فى رأيه عرضة للتأثرات المادية أو الشهوات؁ ويصح أن تسمى

عالج المؤرخون العصريون المسئلة، ولكنهم لم يصلوا إلى نتيجة حاسمة. وإن ما لا ريب فيه أنه توجد مشابهة واضحة بين مباحث الفلاسفة اليونانيين الأقدمين وبين الأسلوب الفكرى الهندى، وإن هذه المشابهة تدعو إلى الاستنتاج بأنها ربما جاءت من التأثير الهندى. هذا ما يقال خاصة فى شأن المذهب الأورفيكى (Orphic). وقد قال المؤرخون عامة بأن هذا المذهب يحتوى على عناصر غير يونانية المزاج، وهى من المقتبسات الآسوية، فإن فكرة النجاة بتجرد الروح عن الجسد هى الفكرة الأساسية للمذهب، وقد اعترف زيلر بأن هذه الفكرة نشأت فى الهند، ولكنه مع هذا الاعتراف يزعم بأن اليونان تلقته من فارس، لا من الهند، ثم أن الدراسات الأخيرة لا تثبت بأن فكرة النجاة هذه أو «موكشا» (Moksha) من العناصر الأساسية للزردشتية. وعلى ذلك يجوز أن يفرض بأن الفكرة رحلت من الهند اليونان وأثرت فى المدارس اليونانية الأولى مباشرة أو غير مباشرة.

وقد كان من العقائد الشائعة فى اليونان، أن الرحلة إلى الشرق لازمة لطلب العلم والحكمة. وقد حكى عن غير واحد من الفلاسفة بأنهم سافروا إلى الشرق منشدين العلم والعرفان. وإنا لنقرأ عن ديموقريطس (Democritus) بأنه عاش فى مصر وفارس زمنا طويلا. وقيل عن فيثاغورس بأنه عند ما هجر وطنه فى ساموس، رحل إلى مصر. ومن الذى لا يعرف أن سولون وأفلاطون قد قاما بسياسة واسعة فى الشرق؟ فلا عجب إن كان فيثاغورث أو غيره من فلاسفة اليونان فى هذا العصر العتيق، رحلوا إلى الهند كذلك. أجل، ليست عندنا شهادة تاريخية تثبت مثل هذه الرحلة، ولكن الباحثين اعترفوا عامة بأنه توجد فى فلسفة فيثاغورس عناصر تحمل الخصوصيات الهندية البحتة. وقد اشتدت المائلة إلى حد أننا إن لم نصرح باسمه عند الخوض فى فلسفته، يقع دارس الفلسفة

أرسطاطاليس وشارحيه . وإن أردنا أن ندرس الفلسفة العربية نفسها، فعلينا أن نغض الطرف عنها وندرس كتابات العلماء الذين اعتبروا من معارضى الفلسفة اليونانية، أمثال الغزالي والأصفهاني والرازي . وما يستحق الذكر هنا أن الأسقف بركلي (Berkely) الذى خاض غمار المباحث الفلسفية مدافعا عن الدين، قد عد من الفلاسفة، ولا يعتبر تاريخ للفلسفة كاملا إن خلى من ذكر كتاباته .

ولم ينصف زيلر فى قوله بأن الفلسفة الهندية ما زالت متعلقة بالدين ولم تستقل عنه أبدا^١ . ولعله كان يفكر عند قوله هذا فى تقديس كتب ويدا عند الهنود، وربما كان يجهل وجود ثلاثة مدارس مستقلة رفضت كتب ويدا وبنيتها، فالبودية، والجينية، وشرواكا، لا تستند فلسفة أحد منها إلى ويدا أو الروايات الدينية، وليس هذا فحسب بل وجدت فى المدارس التقليدية فلسفة نياما وسمكهيا التى تقديسها لكتب ويدا لم يجاوز شفتيها . وعلى ذلك يصح لنا أن نجهر بثقة أن الفلسفة الهندية فى عصر بوذا كانت قد استقلت عن الدين كلية .

٤

العلاقات الفلسفية بين الهند واليونان

وهناك مسألة أخرى أحب الإشارة إليها . إن كان من المسلم به أن الفلسفة نشأت فى الهند قبل اليونان، أفلا يجوز أن يكون للفلسفة الهندية تأثير فى نشأة الفلسفة اليونانية ؟ لقد علمنا أن المدينت قد ازدهرت فى وادى النيل ووادى الدجلة والفرات قبل مدينة اليونان، ولنا أن نقول إن هذه المدينت قد أثرت فى التطورات الأولى للفلسفة اليونانية، فهلا يصح لنا أن نبحث عن علاقات مثل هذه — سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة — بين الهند واليونان ؟

1. Outline of the History of Greek Philosophy—E. Zeller (p. 2)

وإن كان مما يؤسف له أن ياناً من الغرب لم يصلنا عن هذه البعثات.^٧

ويحسن بنا الآن أن نشير إلى التأمج التي تنتهى بنا إليها الشواهد الموجودة. إن البلاد التي ذكرت في كتابات أشوكا، لا شك أنها تلقت الرسالة البوذية، ويحتمل أن الرسالة جاوزتها إلى بلاد أخرى، لأن البوذية كانت إذ ذاك ديناً نشيطاً في التبشير، وكذلك يحتمل أن نفوذ الهند بلغ اليونان قبل أشوكا. وقد سبقت لنا الإشارة إلى المشابهة الملموسة بين الفكر الهندي وبعض من أقدم المدارس الفكرية اليونانية، لا سيما فلسفة فيثاغورس، فإن لم نفرض أن هذه المشابهة جاءت من طريق المصادقة، فلا بد من أنه وجدت علاقات بين الهند واليونان، ولعل هذه العلاقات أثرت في الفكر اليوناني، لأن الفلسفة الهندية كانت تقدمت كثيراً في ذلك الحين ونضجت أكثر من المدارس الفلسفية اليونانية الأولى. كل هذا يقوى النظرية القائلة بأن الفلسفة الهندية ربما ساهمت في تطور الفلسفية اليونانية العتيقة، وإن لم يكن لدينا من العلم ما يقرر نوعية هذه المساهمة ومبلغها.

إن ما قلته فيما تقدم، يتعلق بنفوذ الفلسفة الهندية المحتمل في الفلسفة اليونانية، وينبغي لنا الآن أن ننظر إلى الوجهة الأخرى من المسئلة، أعني بها، هل أثرت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني — إن كان هنالك تأثير — في الهند؟ ليس من السهل الاتيان على بيان مفصل حاسم عن ذلك، إلا أنه يمكن القول بثقة بأن علم الهيئة الهندي قد تأثر بالهيئة اليونانية على أقل تقدير في القرن الرابع الميلادي وبعده، فنجد بعض المصطلحات اليونانية قد راجت في الهند. وهذا الفلكي الهندي الشهير، واراھمیرا (Varahmira) الذي توفي حوالى سنة ٥٨٧ م. يذكر في

١ - وهذا هو أعظم فتح في رأى صاحب الجلالة — الفتح بالشرعية. وقد أجراه في ملكته وكذلك في الممالك المتجاورة إلى ستمائة فرسخ — حتى إلى حيث يقطن الملك اليوناني أنتيوش، وإلى ما هو وراء أنتيوش حيث يسكن الملوك الأربعة المختلفة أمماؤهم، بتولى، أنتيغونس، ماغس، والاسكندر... وكذلك ما هنا في ملكه الملك بينوناس — اليونانيون في بنجاب. (Quoted in Bevan, House of Seleucus Vol. I, p. 298).

الهندية في الخطأ بسهولة، فيحسب تلك الفلسفة لفيلسوف هندي. كيف ولماذا جاءت هذه المشابهة؟ إن هذا من المعضلات التاريخية التي لم يحل بعد.

وقد ذكر في أحوال الاسكندر بأن أستاذه أرسطاطاليس طلب منه أن يتعرف ما عليه الهنود من العلم. إن هذا نفسه يدل على أن صيت الحكمة الهندية قد وصل إلى اليونان قبل حملة الاسكندر. وقد حكيت حول الاسكندر بعد موته أساطير، كتبت أولا في اليونانية ثم ترجمت إلى السريانية، ومنها انتقلت إلى العربية. وهي تحكى لقاء الاسكندر بفلاسفة الهند، وبأنه سئلهم عن مسائل فلسفية، واقتنع بعد سماعهم بأن الفلسفة بلغت في الهند مبلغا لم تبلغه في اليونان. نعم، هذه الحكايات ليست من التاريخ في شيء، إلا أنها تثبت بأن شهرة الحكمة الهندية ذاعت حتى إلى تلك البقاع السحيقة ذيوغا، جعل الناس يؤلفون مثل هذه الحكايات، ويتناقلونها، ويسمعونها بعناية وانشراح، ويعتقدون بصحتها. ويظن أن هذه الحكايات حكيت بين القرن الأخير قبل الميلاد والقرن الأول بعده.

ونحن نعلم أن الاسكندر على ديدنه في إنشاء مستعمرات يونانية في البلاد المفتوحة، أسس المستعمرات اليونانية على شواطئ نهر السند، وكذلك نعلم أن مؤسس الفلسفة الاحادية، بيرهو (Pyrrho) المتوفى سنة ٢٧٥ ق. م. صحب الاسكندر في مسيره إلى الهند. وقد أنشأ بعد وفاة الاسكندر سلوكس نيكاتور (Seleucus Nicator) علاقات وثيقة مع شندرا غبنا موريا وأرسل مغستهينس (Megasthenes) سفيرا له إلى بلاطه. وهكذا توطدت العلاقات بين الهند واليونان قبل عصر أشوكا. وهذا يؤيد النظرية القائلة بأن التبادل العقلي كذلك وقع بين القطرين. أما أشوكا، فنحن نعلم من الكتابات الموجودة على الصخور حتى الآن بأنه أرسل البعثات التبشيرية إلى بلاد البحر الأبيض المتوسط، وإلى جميع الملوك المقدونيين،

قد تكون لها الأهمية في سيرهم، ولكن لا أهمية لها فيما يتعلق بتاريخ العلم الانساني. أجل، كان سقراط يونانيا، وكتاب أوبني شيد هنودا، ولكن ما جادوا به على العلم الانساني، ليس يوناني ولا هندي، بل هو ملك مساع لسائر الانسانية، فان كانت الفلسفة نشأت في الهند قبل اليونان، فكل تأثيره أننا عند سرد تاريخ الفلسفة، نبدأ بالهند، إلا أن ذلك لا يمنح للهند فضيلة خاصة، ولا ينال من مجد اليونان شيئا. ويستحسن بنا أن نقول في شأن العلم الانساني ما قاله الشاعر العربي في شأن بني عمرو:

لا تقل دارها بشرق نجد كل نجد للعامة دار!

٦

الفلسفة العالمية

لقد شرحت واحدا من الاعتبارات التي حملتنا على تأليف الكتاب الحاضر. وهنالك سبب آخر أكبر أهمية من الأول. إن توزيع الفلسفة إلى شعب قد حال دون معالجة المسائل الفلسفية من الراوية العالمية إلى الآن. عندنا تواريخ للفلسفة تتناول الفلسفة في قطر واحد أو عصر واحد، ولكن لا توجد دراسة واحدة تشمل التطورات الفلسفية في جميع المناخات والعصور. ولذلك حان الحين لأن يؤلف تاريخ للفلسفة يشتمل على مساهمات الهند والصين واليونان، وعلى جميع العصور، العتيق، والمتوسط، والحاضر.

إن السلطة المتزايدة على قوى الطبيعة، قربت بين البشر في البقاع المتباعدة، وجعلت الحضارات المتنوعة متجاورة. وهذه العلاقات القرية أوجدت ظروفًا سهلت مهمة جمع مجهودات الشعوب العلمية المختلفة في بركة واحدة للعلم الانساني، وهي كذلك سهلت وظيفة الفلسفة في إيجاد الصلح بين المبادئ المتنوعة التي تعمل

كتابه «بريهات سمهيتا» (Brihat Samhita) المنجمين اليونانيين. وكاتب هندي آخر من هذا العصر، ذكره البيروني في كتابه «الهند»، يحزل الثناء على منجمي اليونان. فستستج من هذا وذاك أن الهند كانت بعد القرن الثالث الميلادي على معرفة بالعلم اليوناني، وأن النفوذ اليوناني كان ملموسا في الدوائر العلمية الهندية. وأما المدارس الفلسفية الهندية، فن الصعب القول بثقة إلى أى حد تأثرت هي — إن كانت تأثرت — بالنفوذ اليوناني.

والحاصل إن استنتاجنا مما مر يكون معقولا إن جعلنا هناك عصرين: عصرا قبل الميلاد وعصرا بعد الميلاد، وقلنا إن العصر الذي سبق الميلاد، ربما تأثرت فيه الفلسفة اليونانية في أدوارها الأولى بالفلسفة الهندية. أما العصر الذي جاء بعد الميلاد، فهناك ما يحملنا على القول بأن بعض وجهات الفكر الهندي قد تأثر فيه بالمعارف اليونانية.

٥

اليونان والهند

وإني أريد أن أصرح بأن إلحاحي على ضرورة تأليف تاريخ جامع شامل للفلسفة العامة، مبني على اعتبارات تاريخية بحتة. وإنه لا يرمى إلى تفخيم شعب أو قطر أو تنقيص شأن غيره. قسمنا الانسانية إلى كُتل مختلفة نظرا للحدود الجغرافية ورسمنا على خريطة العالم أوروبا، وآسيا، وأفريقيا بألوان مختلفة، ولكن خريطة العلم الانساني لا تنقسم إلى بقاع مختلفة الألوان. إن العلم لا يعترف بالحدود والحواجر، ففي أى بقعة من الأرض ظهر العلم أولا، فانه ميراث لسائر الجنس البشري، ولجميع البشر أن يدعى فيه الحق المساوي من دون النظر إلى البلاد والشعوب. إن ولادة سقراط في اليونان، وولادة كتّاب أوبني شيد في الهند،

بعد، وليس هنالك أمل في أنها توجد أبدا. إن تاريخ الفلسفة، هو تاريخ لهذا البحث الطويل المضي، وإن كان التاريخ لم يشرنا بالوصول إلى المنزل المقصود، إلا أنه بسط أمامنا حكاية مجيدة عن رحلات البحث الرائعة.

إن قافلة الفلسفة لم تنجح في بلوغ غايتها من البحث، ولكنها حصلت في خلال دورانها على شيء ثمين. إنها كشفت عن العلم، والعلم منح الإنسان سلطانا جديدا، ولكنه لم يحد عليه بالسلام. ظهر العلم أولا كآلة للتعمير، ولكنه يهدد الآن بأن ينقلب إلى سلاح للتخريب والتدمير. وقد جاء الأوان لأن توجه الفلسفة جهودها إلى مسألة السلام الانساني، فان هي نجحت في محاولتها هذه، وكشفت من جديد السلام الذي فقده الانسان، تكون على رغم عجزها عن العثور على الورقتين المفقودتين، تكتب كتابا جديدا للانسانية، وإذ ذاك يحق لها أن تنشد قول شاعر فارسي آخر:

رهروان را خستگى راه نيست^١

عشق هم راه است و هم خود منزل است



١ — لا يشعر المحبون بتعب الطريق ووعثاء السفر، لأن الحب هو الطريق وهو نفسه غاية السفر — المترجم.

في الحضارات المختلفة، فانشاء فلسفة عالمية أصبح اليوم ليس مصلحة خيالية، بل ضرورة عملية كبيرة الخطر.

فزاوية النظر هذه كذلك توجب أن يكتب تاريخ للفلسفة من جديد، تاريخ لا يعترف بمساهمات الشعوب والعصور المختلفة فحسب، بل يضع كل واحد منها في مكانه الذي يستحقه في نشأة الفلسفة العالمية العامة، فثلا كنا إذا أردنا درس مسألة العلم إلى الآن، نرجع إلى أفكار العلماء الهنود، أو مفكرى اليونان، أو فلاسفة العرب، فلم نكن ننظر إلى المسائل الفلسفية في ضوءها الخالص، بل ننظر بواسطة منظار شعبي أو جغرافي. وعلينا الآن أن نحيد عن هذا المسلك القديم، ونحاول حل المسئلة بالصيرة التي توجد وراء هذه المدارس المختلفة. بهذه الطريقة وحدها نستطيع معالجة المسائل الفلسفية من وجهة النظر الفلسفية البحتة.

أجل، لم يتناول هذا الكتاب المسائل الفلسفية من هذه الزاوية التي أشرت إليها، ولكنه على الأقل حاول جمع العلم الذي بلغته الشعوب المختلفة في الأزمان المختلفة في بركة واحدة، وأملى إن اجتماع المواد هذا، يصبح أول خطوة في سبيل تأليف ذلك التاريخ العالمى للفلسفة الذى يفي وحده بحاجات الانسانية في الموقف الحاضر.

٧

النتيجة

بدأنا المقدمة بشعر فارسى، يقول إن الصفحات الأولى والأخيرة من كتاب الوجود قد فقدت، وما الفلسفة إلا نشد تلك الصفحات الضالة. لقد مضت نحو ثلاثة آلاف سنة على هذا البحث والنشدان، ولكن الأوراق المفقودة لم يعثر عليها

تهبنا تلك القوة الروحية التي نستطيع أن نقهر بها الأنانية، وحب الذات، والأثرة، والتعلق بالذائد، والجزع من الآلام، وأن نكرس حياتنا للقيام بواجباتنا حق القيام. و«ويدانت» كذلك تأهلنا لأن نربي إرادتنا، ونعيش عيشة الطهر والعفاف، والصدق والحق، غير هيايين ولا وجلين.

إن أول خطوة في «ويدانت»، هي الجزم الكامل بأن «أنا» شيء غير «جسد» كلية. هل هناك شيء يمتاز في جسدنا، يصح أن يسمى «بالروح»؟ هل هو شيء مستقل عن الجسد المادى كل الاستقلال، أو هو من وظائف الجسد وأعماله، ظناه خطأ وجودا مستقلا عن الجسد؟ وإذا مات الجسد، هل يموت معه الروح كذلك، أو يبقى له وجود بعد فناء الجسد؟ إن السبب الحقيقي لجميع الشرور في الدنيا، هو ضعف العقيدة والايمان في هذه المسئلة، مسئلة الروح. فالشكوك لا تزال تعاودنا وتزلزل عقيدتنا. وإنه لا سبيل إلى صلاح الدنيا وتخلصها من الشرور، إلا إذا أدرك الانسان البصيرة، وآمن إيمانا كاملا بوجود الروح في جسده وجودا مستقلا عن الجسد والحواس. فعند ما يؤمن الانسان بذلك، تطهر حياته وتصبح مظهرًا للحق الصراح، وينجو العالم من كل ما يعاينه من العذاب. فيجب قبل كل شيء أن تؤمن بوجود الروح، ولذلك لا تذكر كتب أوبنى شيد، باراماتمان (Paramatman) أى الوجود الاسمى وحده، بل يذكر مرارا وتكرارا الروح الشخصى كذلك. فان استطعنا أن تؤمن إيمانا، لا تشوبه شائبة من الريب بأن الجسد يختلف عن الروح الذى يسكنه، فأبواب الحياة الويدانتية تنفتح علينا بنفسها.

﴿ الحياة الطيبة ﴾

علينا أن نشاهد الروح المكنون فى أعماقا، ونعنى بالمشاهدة هاهنا، الجزم

«ويدانت» — فلسفة الهند الاخلاقية الدينية

لصاحب الفخامة

شرى راج غوبال اشارير

«ويدانت» اسم لفلسفة أخلاقية دينية، نشأت بالهند فى الدهور السالفة، وقبلها أهل البلاد، واتخذوها رائداً لحياتهم، ولا يزالون يتبعونها قليلا أو كثيرا. وقد تأثر الخلق الهندى بها أشد التأثير، وانطبع بطابعه. وقد عرفها الصوفية من المسلمين، واقتبسوا منها ما وافق مسلكتهم. وقد ألف شرى راج غوبال اشارير، الحاكم العام سابقاً ووزير داخلية الهند حاضرا، كتيبا شرح فيه هذه الفلسفة بأسلوب جميل سهل، استحسنا أن نلخصه فيما يلى :

(الخطوة الأولى)

نشأت فلسفة «ويدانت» من المؤلفات التى تسمى بـ «أوبنى شيد» (Opanishad). وأساس تعاليم أوبنى شيد، هو إن السعادة الأبدية لا تنال باللذائذ الجسدية، ولا بالثروة ومتاع الدنيا، حتى ولا بتقديم الضحايا التى فرضتها «ويداس»، بل السيل الوحيد إلى السعادة الأبدية يفتح بالتححرر من «كرما» — نتيجة العمل . والبصيرة الروحية هى التى تحررنا من «كرما»، وتمكننا من الاتحاد بالذات العليا .

لا تقول فلسفة «ويدانت» برفض الدنيا وهجرها، والتخلي عن مسؤوليات الحياة اليومية، بل تدعو إلى قطع العلاقات، ونبد الشهوات والرغبات¹. هذه الفلسفة

ويكثر، فكان النور، والماء، وكل شيء حتى في الكون. والأشياء كلها غذاء بعضها لبعض، فهي لا تزال تظهر وتكثر. وإنه هو الحق الذي لا يزال يكثر ويمتد ويتسع في العالم.

«كيف يمكن خلق هذا الكون العظيم مع أشكاله التي لا تحصى، بهذه الطريقة السهلة الهينة؟» هكذا سأل التلميذ «سويتا كيتو» (Svetaketu) أباه «اودالاكا» (Uddalaka) الذي كان يعلمه. فقال له أبوه مشيراً إلى شجرة باسقة كانت أمامه «إيت بسمرة من هذه الشجرة». جاء الولد بسمرة وقال «هاهي، يا أبت!»، فقال له أبوه «كسر الثمرة، وانظر، هل ترى في داخلها شيئاً؟» فعل الولد ذلك وقال «أرى فيها بذوراً صغيرة». فقال له أبوه «خذ بذرة منها وكسرها وانظر هل ترى بداخلها شيئاً؟» أطاع الولد بما أمر وقال «يا والدي لا أرى في داخل البذرة شيئاً». فأجابه والده «بلى، يوجد في داخل البذرة جوهرها الذي لا تكاد عينك تدركه. وفي هذا الجوهر كامنة تلك الشجرة العظيمة التي كسرت بذرتها الصغيرة بيدك. أليس هذا بعجيب؟ هكذا كل ما يوجد في الكون كان كامناً في الحق، وأنت أيضاً، يا ولدي العزيز، ذلك الحق. فتدبر فيه!»

ويقول القديس في «منداكا أوبنى شيد» (Mundaka Upanishad):¹

«هذا الكون كله، ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي. وإن الشمس والقمر وجميع جهات العالم، وجميع العلم، وجميع أرواح الموجودات، أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق. إن الحياة، وجميع كفاءاتها، وصفاتها، وحركاتها، وأعمالها، أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية. هذه القوة هي التي أشعلت الشمس، فهي تنقد نارا كخزنة الحطب وتهبنا الحرارة والنور. وإن السحاب لا يمطر، بل إنما هي تلك العلة الأساسية التي تمطر بواسطة

1. Kathopnishad II 4, 5, 9, 10.

واليقين الذى لا يشوبه ريب والادراك التام بالحق . إن الفطنة والبحث لا يكفيان «لمشاهدة» الروح ، بل لا بد لها من طيب النفس وطهر الحياة.^١

يشاهد الجدار ، القديس والفاجر على السواء ، وكذلك يتضح الحق لهما فى قضية إقليدسية ، فاذن لماذا نحتاج إلى ضبط النفس وثبات القلب لمشاهدة الروح ؟ نحتاج لكسب العلم إلى إرشاد معلم والتفكر ، فإذا نقول عن الزلات الأخلاقية ؟ الجواب عن هذه المسئلة هو أهم ما تحتوى عليه «ويدانت» .

ليس الروح عضوا ماديا للجسد ، ولا هو مستقر فى مكان خاص منه ، ولا يمكن إدراكه إلا بصفاء العقل وسكون القلب . ليس هو الجهل بل إنما هى الشهوات وعلاقات الدنيا التى تعمى البصيرة . فان كنا نريد أن ندرك الروح فى داخنا مستقلا عن الجسد ، فلا بد من أن نسيطر على عقولنا وحواسنا معا . ولا تدوم هذه السيطرة إلا بالمراقبة اليقظة والتنبه التام ، وهذا هو الذى يدعو به «يوغا» (Yoga) .

﴿ النشوء ﴾

افتتح الباب السادس من كتاب «شندوغيا أوبنى شيد» (Chhandogya Upanishad) باللغز العتيق : هل هناك العلة الأولى ؟ يذهب بنا هذا البحث إلى سلسلة من العلل لا نهاية لها ، فهل نرفض نظرية العلة الأولى ، ونقول إن الكون خلق من لا شئ ، خلق من العدم ؟

هذا لا يمكن أن يكون . هكذا قال القديس فى كتابه . لا يمكن خلق شئ من لا شئ . المعدوم لا يخلق الموجود ، فلا بد من أن نقول بالعلة الأولى للكون ، وهى الحق أى الوجود العاقل . قضت مشيئة الحق أن يتوسع ، ويمتد ،

أن نفعل ما نشاء . كلا . بل الحياة حقيقة ، وأنها أى الحياة ، يسيطر عليها ناموس أزلى لا يتغير ولا يتبدل . هذا هو ما تعلمنا « ويدانت » ، لا أن الدنيا وما فيها وهم وغرور .

﴿ الحياة الواحدة فى الكل ﴾

يهب الروح داخل الجسد حياته ، ويهب الروح الأكبر داخل الروح الفردى حياته ووجوده . هذا هو بناء الحياة فى نظر « ويدانت » . وكما يحرك الروح الفردى الجسد الفردى ، كذلك يحرك الروح الأكبر الروح الفردى .

والروح يتقمص أجسادا كثيرة عند المواليد . وعند ما يتقمص الروح جسدا جديدا ، لا يتذكر ماضيه ولا يعرف نفسه . بل يأنس الروح الجسد الجديد ويصير له كلية إلى حين . وكذلك جميع الأرواح التى هى من الروح الأكبر ، ومطيته أو جسده ، لا تشعر بذلك وتعمل أعمالها كأنها مختلفة متغيرة . إن الروح الأكبر المتخلل فى كل شىء والمحيط بكل شىء ، واحد ، إلا أن الأرواح الفردية تعيش عيشة مستقلة عن غيرها ، ولا تعرف أن جميع الأرواح واحدة . هذا الجهل هو الذى سمي بـ « مايا » (Maya) — الوهم ، الغرور . أما الحقيقة الواقعة ، فهى أن الروح الأكبر هو الذى يستقر فى العالم والجاهل ، فى البطل والجبان ، فى القوى والضعيف ، وفى كل ما هو موجود حى ، وهذا الروح هو الذى كيفهم وجعلهم ما هم عليه .

هذا الروح الأزلى كامن فىنا ، ولكننا لا نشعره ، لأن شهواتنا ، وذهولنا ، وآلامنا تستره عنا . والروح لا يتلوث بشىء وإن كان مستورا تحت كومة من الأوساخ ، وإن استطعنا أن نركز عقولنا ، ونضبط حواسنا ، ونحيد قلوبنا عن الأشياء الخارجية ، يصفو ضميرنا الكدر ، فنشاهد الروح كشىء حقيقى ومتميز عن الجسد

السحاب . تتقارب الموجودات وتتكاثر، ولكنها العلة الأولى التى لا تزال تتكاثر بواسطتها . وإن الجبال ، والبحار ، والأنهار ، والأشجار ، والنباتات ، وجواهرها التى تحمل حياتها ، كل ذلك تفجر من ذلك الروح المحيط الذى يستقر فى سائر الأشياء ، وفى قلوبنا . تفقه هذا ، يا ولدى العزيز ، واقطع قيود الجهل التى تقيدك » .

﴿ الوهم — MAYA ﴾

يقول « الويدانتيون » إن هذه الدنيا ، وهم وغرور . وليس معنى ذلك أن الدنيا لا حقيقة لها ، فالحكماء الذين قالوا بالوهم وأرشدوا إلى الله ، عاشوا حياتهم على أساس أن هذه الدنيا ، حقيقة . وذلك لأن الدنيا وما فيها . لو كان وهما وغرورا ، لا حقيقة له ، لوجب أن نقول إن الله لم يخلق إلا الوهم والغرور ، وهذا لا يقوله عاقل ألبته .

ولما نقول إن الله هو الكل ، فعناه أن هو الروح الدائم الذى يهب الحياة لكل شيء . أنه روح الأرواح . فأنت إذا قلت « أنا ذهبت . أنا جئت ، أنا فعلت » فانه وإن كان فى الظاهر هو فعل الجسد ، ولكنه فى الحقيقة فعل الروح الكامن فى جسدك ، وهذا الروح هو الذى يحرك الجسد على إرادته . هكذا الوجود الأعلى ، هو روح الأرواح ، فكل عمل للروح الفردى هو عمل ذلك الروح الأكبر . إن الله حقيقة ، وكذلك الأرواح التى يتخللها حقيقة ، والجسد أيضا حقيقة ، وإن كان الروح الذى فيه يهب الحياة . إن الله هو الذى يتخلل ويسند سائر الأرواح ، ولكن هذا ليس معناه أن الأرواح لا حقيقة لها . إن الكون بمجموعه ، وكل ما فيه من الأحياء وغير الأحياء ، مسخر للوجود الأكبر المحيط كأجساد أو مطايا له .

فالنقول بالوهم والغرور ليس معناه أن كل شيء غير حقيقى ، وأن لنا الحرية

والجسد فى هذه الحياة الفانية متلائمين متآسسين، كذلك إذا اتحدت الأرواح الفردية مع الروح الأكبر من دون أى نقص، أو جهل، أو ذهول، فهذا هو «موكشا» — النجاة. وهذا الاتحاد مع الروح الأكبر لا يتأتى إلا بطهر الحياة وضبط النفس.

وبعبارة أخرى، ليس الروح الفردى إلا ظلا للروح الكونى الأكبر، وإنما الجهل هو الذى سبب هذا الظل، وهو الذى يخيل إلينا بأن الظل مغاير للشيء الذى أحدثه. والوهم بهذه المغايرة لا يزال يزداد مع الشهوات، والعلاقات، والغضب، والبغضاء، ولكن إذا تنبه العقل ونال البصيرة، وجد أن الظل والذى أحدثه شيء واحد.

تشرق الشمس على الماء، وعند ما يموج الماء، نرى فوقه شموسا صغيرة كثيرة، هذا هو مثل الأرواح الفردية، فهى كأنعكاس الشمس فى الماء، وإن لم يوجد الماء لا يوجد الانعكاس كذلك، هكذا تمتزج الأرواح الفردية مع الروح الأكبر إذا زال الجهل. ولأجل تبديد الجهل ونيل المعرفة، نحتاج إلى الطهر، وضبط النفس، والتعب، والادراك.

وكما تمتزج الحواس الخمسة فى الروح وتغيب عند ما ننام، كذلك تتحد وتندمج الأرواح المتنورة مع الروح الأكبر.

﴿ فلسفة «ويدانت» ﴾

إننا عند ما نفقه العلاقة بين «أتمان» (Atman) — الروح الفردى، والروح الأكبر، يزول الشعور بالمغايرة بين الأحياء. والتخلص من شعور الانفصال ليس عملا عليا، أو جمع المعلومات، بل إنما هو تبدل فى الحالة، كيفية تشبه التنبه من النوم. يحلم المرء حلما مربعا، فهو خائف، يرتعد مما يرى، فكيف يتخلص من

الذى يحل به، وليس هذا فحسب بل نشاهد الروح الالهى كذلك فى داخل روحنا، وعند ما ندرك حق الادراك بأنه هو الروح الأكبر الذى يوجد ويعمل فى كل روح، فالمسرات والأحزان، كل ذلك يزول.

إن نور الشمس لا هيئة له، وهو يضىء فى سائر الجهات، ولكن الظلال لها هيئات وأشكال، وإنه هو الحاجز للنور الذى يصبح الظل، فإن لم توجد الحواجز لا يزال النور يشرق وينتشر. والأرواح الفردية، حواجز وظلال وجدت فى طريق النور الأزل للوجود الأكبر، وبمجرد رفع الحواجز، يمتزج الظل بالنور. وإن «كرما» (Karma) هو الذى يسبب الظل — التوالد الفردى والحياة الفردية. إن الوجود الأكبر هو النور، تتشكل ظلاله كأرواح فردية.

ليس معنى كل هذا أن «ويدانت»، فلسفة الوهم والغرور. كلا، فالظل الذى يحدثه نور الشمس، ليس وهما، بل هو حقيقى كالنور نفسه، وإن كان الواقع أن النور هو الذى يحدث الظلال المختلفة.

﴿ النجاة — (Muksha) ﴾

النجاة فى «ويدانت»، هى معرفة الروح بالوجود الأكبر. وليس معنى النجاة، الانتقال إلى مكان أو عالم آخر. بل عند ما ينال العقل العلم، ويعرف بأن الروح الفردى والروح الأكبر المتمكن فى داخله واحد، فقد نال المرم النجاة. «موكشا» كلمة سنسكرتية، معناها العتق، فوكشا، حالة من الوجود، وليست هى بمكان، أو قصر، أو جنة، أو عالم غير عالمنا هذا.

وقد قال القديسون إن الروح هو الذى يهب الجسد كيفية الحياة، وإن الوجود الأكبر هو الذى يهب الروح الفردى صفة كونه شذرة إلهية. الروح يسند الحياة فى الجسد، والروح الأكبر يرفع طبع الروح الالهى. وكما يجتمع الروح

هو سبيل النجاة، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالطهر التام والخضوع الكامل. علينا أن نؤمن بأن الروح الأكبر موجود في داخلنا حوالينا، وبأن سائر الأحياء يشتركون في حياة واحدة، لا حياة غيرها. قال الشاعر الهندي:

«إن الديك والغراب وسائر الطير، أقاربى! والبحار الزاخرة، والجبال الشاهقة، أسرتى! كل ما أراه بعينى، وكل ما أتصوره بمخيلتى، هو لحنى ودمى، هو أنا لا غيرى! أوه! ما أوسع سرورى، وما أعظم غبظتى!»

مهما صعب الوصول إلى النور الكامل، لا تدخر وسعا للسعى له. وإن إدراك بصيص من الحق ليعود عليك بخير كثير. والسعى نفسه يعدك عن كثير من الآثام، ويساعدك في التخلق بالأخلاق الكريمة، ويفتح عليك أبواب السعادة التى لم تحلم بها قط.

﴿ ناموس «كرما» (Karma) ﴾

الجسد، أداة، أداة جميلة، أداة سحرية، أنس بها صاحبها - وهو الروح - أنسا عجيبا، واتحد بها اتحادا لا انفصام له. وكذلك الروح، أداة لله الذى يحل بها ويستعملها لأسباب وأغراض نجعلها كل الجهل. إن العلاقة التى تجمع بين الأداة وصاحبها الذى يحركها وتوحدهما، لعلاقة معقدة، لا يفهمها العقل. وكما يتحتم على الجسد مع حواسه العاقلة، أن يطيع صاحبه - الروح - كذلك يتحتم على كل واحد منا أن يكون أداة طائعة خاضعة لخالقه الله الذى يحل به، ويكرس كل عمله، وفكره، ولفظه له سبحانه وتعالى.

تكون الأعمال بالجسد، والكلام، والعقل. كل عمل له تأثيره الطبيعى. إن ناموس العلة والمعلول لا يتبدل. التأثير كامن في العلة ككمون الشجرة في البذرة. الماء ينشف إذا عرض للشمس. لا تبديل لهذه السنة. إذا اجتمعت الحرارة

مصيبته؟ لا سبيل إلى ذلك إلا إذا استيقظ وأدرك أن ما كان فيه من الفزع، لم يكن إلا حلماً. هكذا لنستيقظ من حلم المغامرة الذى يخدع روحنا، ونخلص أنفسنا من أحراننا، ولذلك تنادى كُتب «أوبنى شيد» مرارا وتكرارا — «تنبه! استيقظ! قم!»

للمعركة بوجود الروح الأكبر فينا، إنما هى تبدل حالة، تشبه اليقظة من النوم. وهى ليست كالعلم بأن يخبرنا أحد أنه رأى شيئا فى مكان، أو كالعلم الذى يحصل لنا من الكتب.

إن التنبه من النوم سهل، ولكن التنبه من نوم الحياة الدنيا العميق لمن أشق الأمور. إنه يحتاج إلى أن يتغير مزاجنا العقلى كلية. وأول ما يتطلبه، هو العزم الراسخ، والرغبة الصادقة المنبعثة من أعماق القلب للتنبه. والثانى، العناية المتوالية والحذر الدائم لمنع عودة الغفلة والنوم، كحذر اللاعب فوق الحبل المشدود، فانه إذا تمكن من تعديل توازنه مرة، يحافظ عليه، ولا يدع الغفلة تتسرب إليه بحال. يجب علينا ضبط الحواس الخارجية والداخلية، والاستقامة التامة فى السلوك، والطهر والورع التام فى الباطن، وألا يعاود النوم، فنرجع إلى ما كنا فيه من الظلام والأحلام المفزعة.

يطاردنا الجهل، فنجرى وراء اللذات المؤقتة، ونرتكب ما نرتكب من الزلات لنيلها. نطلب اللذات إن ابتعدت، فان فزنا بها لحين ثم فقدناها، فسحنا المجال فى أنفسنا للغضب، والبغضاء، والأسف. وبهذا يزداد جهلنا السابق، ولا يزال يتراكم فوقنا. إن الأناية — الشعور بـ «أنا» والشعور بـ «لى» والشعور بـ «لأجلى» — كل هذا يخلق فينا آلاما ولا يزال يزيدها، ويضيف إلى مرارتها، ويبعدنا عن الحق. واجتنب هذا الطريق، والكفاح الأكيد للملح للاقتراب من الحق،

نحن نعلم بالتجربة والملاحظة أن كل فكرة أو كل عمل ، حسنا كان أو قبيحا ، يحدث تأثيره فينا بمجرد وقوعه ، وكذلك يؤثر في غيرنا من العالم الخارجى . لكل حركة فكرية تأثير فى داخلنا ، أردناه أو لم نرد . وتكيف به أخلاقنا ، فصلح أو تفسد طبقا للتأثير ، فان أشغل نفسى بالأفكار الفاسدة اليوم ، أعود إليها غدا بسهولة أكثر من قبل . وهكذا الأفكار الحسنة ، فان ضبطت نفسى وسكنت قلبى ، فان ذلك يتيسر مع مرور الأيام ، حتى يصبح طبعى الذى لا يتغير .

يعتقد الهندوس أن الخلق الذى تخلق به المرء فى حياته بأفكاره ، وأعماله . وإصراره على الاثم ، أو توبته من الذنوب ، يلزمه أثره فى حياته الجديدة من بعد الموت ، إن الحياة التى عشناها فى مواليدنا السابقة ، تلاحقنا نتيجة أعمالها فى الحياة التى سوف نحياها فى مواليدنا الجديدة كأمر طبعى لا مناص منه . هذه العقيدة فى العيشات الماضية والقادمة ، والنشوء المستمر فى العيشات الكثيرة ، أحدثت الفوضى حول «كرما» وجعلتها فلسفة معقدة .

ولكننا إن قلنا بأن الشخصية ، أساسها الروح ، والروح خالدة ، فيأتى كيف نطبق قولنا هذا على النواميس الكونية ، إن لم تمسك بنظرية «كرما» ؟ تتكون شخصية الانسان بأعماله التى منشأها الروح ، ولما كانت الروح خالدة ولا يطرأ عليها الموت ، بل الجسد وحده يموت وينحل ، فعنى ذلك أن الشخصية كذلك لا تموت بموت الجسد ، بل تبقى موجودة ومسؤولة عن حياتها الماضية .

وللإنسان أن يحرر نفسه من ثمرة أعماله السابقة التى تربطه ، أو يزيد فى سلاسله التى تقيد . يتوقف هذا على كيفية حياته التى يختارها لنفسه . وللروح الخيار الكامل والحرية التامة لأن يتغلب على الاتجاهات الطبيعية ، ويحاول التحرر من كل ما يقيد . قال الشاعر الودانتى :

مع الماء، فلا بد من حدوث تأثيرها. العلة تحمل تأثيرها معها. وإن دققنا النظر، وجدنا الكون كله خاضعا لسنن غير متبدلة. هذه هي فلسفة «كرما» (Karma) التي تعلمها «ويدانت». وليس «كرما» ما يسمونه بالقضاء والقدر. والقضاء والقدر في «ويدانت»، ليس معناه ترك العمل، والخلود إلى التعطل. أو الجحود بنواميس الطبيعة. «كرما»، هو ناموس الأثر المنتج من العلة السابقة. هذا الذي يميز «ويدانت» عن عقيدة القضاء والقدر التي ورثها الغرب من الفلسفة الوثنية.

فالهندوسى عند ما يتكلم عن القضاء والقدر، يقصد به أن ينتظر المرء ثمرة عمله لا غير. لا عمل يذهب سدى، بل لا بد من أن يثمر تـيـجـته. ولا عمل يحدث غير تـيـجـته الطبيعية. ولا يمكن حدوث شيء سواها، فمن المستحيل أن تعمل عملا وتنجو من تـيـجـته. فترى من هذا أن «كرما» لا يدعو إلى التعطل أو يسلب اختيارك وقدرتك، بل يطلق لك الحرية التامة للعمل.

وعند ما يقول الويداتى بأن كل شيء يقع طبقا لـ «كرما» فليس معناه أن العلم والسعى الإنسانى، عبث لا فائدة منه. قال الويداتى الشهير، بهاراتى: «أجل، إني أومن بالقدر. أومن بأنه قد قدر أنه لا سعادة مع الجهل، وقدر أن خرق قواعد الصحة، يجلب المرض. إن السعى له ثمرة، والخلق الحسن ينتج الخير الكثير، وإن ناموس «كرما» هو برامة ووثيقة تضمن ذلك!»

إننا عندما لا نعلم الأسباب التي أحدثت أمرا خاصا لا نشك في وجوده، نسمى ذلك القضاء والقدر أو المصادفة، ولكن هذه التسمية لا طائل تحتها، وهي تثبت خيبتنا في المعرفة بالأسباب. سمي القدر بالسـنـسـكـرتية «أدريشتا» (Adrishta) معناه اللغوى «ما لم نره» وهذا هو الأمر الواقع. فالكلمة لا تدل على شيء فوق السنن الكونية أو خرق فيها، بل على أن ما وقع، لم نقدره من قبل.

«كل شيء في الكون يمكن في الوجود الأكبر، فإذا عرفت هذه الحقيقة، كرس كل عملك لذلك الوجود الأعلى. انبذ الرغبة التي تستيقظ في قلبك، الرغبة في امتلاك ما هو لغيرك، فإذا نبذت الرغبة ظلمتلك السعادة. قم بواجبك في مجتمعك حق القيام. إنك بتكريسك حياتك للخالق تنال طهر الروح التام، ولا سبيل إلى ذلك غيره».

وتتلخص تعاليم «غيتا» في ما يلي :

يتذكر الويدانتى دائماً أن الروح الأكبر هو الذى يمكن فى داخله وفى داخل كل ما يوجد فى الكون، فذلك لا يوسع المجال فى قلبه للشهوة، أو الغضب، أو الهوى.

أنه يقوم بسائر واجباته جهد طاقته بكل انتباه وحسن نية — ولكن من دون أن يتعلق بالدنيا — الواجبات التى فرضتها عليه ظروف مولده، أو بيئته، أو مقامه فى المجتمع، وأن واجبات الأفراد كلها سواء، لا مفاضلة بينها ولا بين الأفراد بسببها فى الهيئة الاجتماعية، لأن سائر الواجبات ترمى إلى حفظ المجتمع، وخيره، فهى كلها شريفة، سامية على السواء، فيجب القيام بها بالاخلاص الذى يشرف الأعمال كلها، مهما ظهرت صغيرة أو وضعية.

وعليه بالنظام فى جميع أموره، فيضبط مشاعره، ويعيش عيشة الطهر والعفاف، ويرتب عمله، وغذائه، وراحته، ونزهته، ونومه.

وعليه أن لا يخور أمام المصاعب والمتاعب، بل يقابل السراء والضراء بشجاعة وطمأنينة قلب.

ولا يقولون أحد أن مثل هذه السيرة لا تتيسر إلا للأولياء والقديسين. فقد قال السيد كرشنا فى «غيتا» :

«النصر، أيها الروح، محقق لا ريب فيه، فلم هذه المخاوف الكاذبة؟ إن كل من الخضوع والورع له ثمرته. نملك أكتافاً قوية واسعة، وأيدي طويلة قادرة، نظفر بها ما هو لنا بالحق. وإن ناموس الكون ليؤيدنا، فلم هذه المخاوف الكاذبة؟ النصر محقق، أيها الروح، لا ريب فيه!»

فتنال النجاة، طبقاً للنواميس الكونية، لا بخرقها، وهي لا يمكن خرقها بحال.

﴿ حياة الويداتى ﴾

إن كتاب «غيتا» للسيد كرشنا يشرح فلسفة ريدانت أحسن شرح وأبلغه، فهو يقول إن نشاط العالم يجب أن يستمر في طريقه، وإن علينا أن نتخلق بالسيرة التي من شأنها أن نساهم في تحسين العالم، فنتركه خيراً لأبنائنا مما ورثناه عن آبائنا. لنكن مثل أولئك الطيبين الذين يغرسون الأشجار ليأكل ثمارها أبنائهم وأحفادهم. علينا بالسعى لإصلاح الإنسانية بإصلاح أنفسنا لنكون أحسن في المواليد القادمة مما كنا في الحياة السالفة، على رغم أننا ننسى حياتنا الماضية، ولا نعرف شخصياتنا الفاتئة. وعلى كل إنسان أن يقوم بواجبه الذي يفرضه عليه مقامه في الهيئة الاجتماعية، فيفعل في ظاهره ما يفعله سائر الناس من أمور الدنيا، ولكنه يبقى في داخله غير متشبث بها. ليعمل ما يعمل من دون الأثرة وحب الذات، وليحافظ على توازنه العقلي في النجاح والخيبة، في المنشط والمكروه، في السراء والضراء. فالذى تطهر نفسه بهذه الطريقة، يسهل عليه التقدم في السيرة الحسنة بالمراقبة والعبادة. يجب القيام بالواجبات من دون أن يسمح لعواقبها أن تقلق سكون البال وطمأنينة القلب. والمواظبة على هذا السلوك، هي جوهر فلسفة «ويدانت».

ابتدأ كتاب «إيساواسيا أوبنىشيد» (Isavasya Upanishad) هكذا:

العام، فهل تستغرب إن لبينا الدعوة إلى ما يضمن صلاح الدنيا كلها، ويعود عليها في مستقبلها بالسعادة التي لم تخطر في بالها قط؟

إن زاموس العلة والمعلول محقق لا ريب فيه، فإن وسعناه إلى المواليد المستقبلية، وعشنا طبقا للفلسفة الويدانتية، يقف نموء الشرور، ولا يزال يرتفع مستوى الأرواح التي ترث هذه الدنيا. فالعيشة الفاضلة ترمى إلى غايتين نيلتين في آن واحد: السعادة الذاتية، والمساهمة في إصلاح الدنيا وسعادتها العامة. تدعونا فلسفة « ويدانت » إلى تحمل المسؤولية للدنيا القادمة، إلى التعاون الاجتماعي المدني الذي ينفع القرية أو المدينة التي نعيش بها، إلى الوطنية الصادقة التي تنفع الأجيال الآتية في البلاد التي تتمتع بخيراتها. تنشُد فلسفة « ويدانت » خير الدنيا المقبلة التي نحن بناتها. فإن حسنا سيرتنا وعشنا عيشة فاضلة طاهرة، تحسنت كذلك حياة الأجيال القادمة التي تعمر الدنيا بعدنا. هذه أنبل الغايات وأسمىها، فعار علينا أن نوثر عليها الأنانية وحب الذات، وتملص منها بأعذار باردة كالقول بفقد الذاكرة ونسيان الشخصية الحاضرة في المواليد القادمة.

هذه هي الفلسفة الويدانتية الهندية التي لا تزال ترشد عامة الهنود في حياتهم اليومية كثيرا أو قليلا، وهي تلخص في كلمة واحدة: خير الإنسانية في عاجلها وآجلها.



«إن المحاولة الصغيرة للتخلق بهذا الخلق، تعود بنفع كبير. ولا ضرر فيها مطلقاً. إنها ليست كالعلاج الطبي الذي يفرض ما يفرض على المريض، ويحذره بأن عصيانه لأوامر الطبيب، لا يحرمه من نفع الدواء فحسب، بل قد يجعل الدواء سما زعافاً في حقه. إن السعى لاصلاح النفس، مهما كان تأفها، ينفع صاحبه ولا يضره في حال من الأحوال»¹.

ولك أن تقول «كيف أتحمس لاجابة هذه الدعوة التي تعدنى بخير أناله في مولدى القادم؟ إنا إذا متنا، فقدنا ذاكرتنا، فلا نتذكر في حياتنا الجديدة شيئاً من حياتنا الماضية، كما هو واقع لنا في حياتنا الحاضرة. فقد نسينا كلية ما كنا عليه في حياتنا الغابرة. وعلى ذلك لم نحرم أنفسنا من اللذائذ المتيسرة لنا الآن؟ لنتمتع بالحياة التي نحيها الآن، ولا نبالى بما يكون في حياتنا القادمة، لأننا نكون غيرنا إذ ذاك، ناسين أنفسنا وشخصياتنا الحاضرة. سوف أكون في حياتي الجديدة شخصاً آخر، لا يربطنى به شيء من الذاكرة أو المعرفة، فلم أتعب نفسى لشخص آخر لا يمت إلى بصلة ما؟

واسمع الآن جواب قولك. لقد نسيت أمراً هاماً، ما كان ينبغى لك أن تنساه. نسيت أن للروح جوعاً لا يشبع بالأثرة واللذائذ المؤقتة. إن شعور الفرح والسرور بالعمل الصالح لمن الطبع الانسانى، يعرفه كل واحد منا بقلبه، ويثبته التاريخ البشرى كله. فأفراد الأسرة الواحدة يعملون لخير الأسرة والقرية. لقد رأينا، ونرى أناساً يؤثرون على مصلحتهم الذاتية، مصلحة الآخرين من أبناء وطنهم وجنسهم، ويضحون بحياتهم لمجد بلادهم وتحقيق معتقداتهم. نغرس الأشجار بحجب الطرق العمومية، لا لتظللنا بل ليستفيد بظلها الذين يلدون بعدنا. فسرورنا عظيم بسائر الأعمال الخيرية التي نقوم بها لا للنفع الذاتى بل للنفع

1. Gita II, p. 40.

السادة، لا يخفى عليكم أن أولادى هؤلاء يبغضون العلم، وقد حرموا من الفطنة والحصافة. وأنى كلما أنظر إليهم، ينص على ملكى، وأشمئز من مجدى الذى تسجد له الجباه المتوجة، لأن المثل يقول: 'الحرمان من الأولاد وموتهم محزن، ولكن الأولاد المغفلين لا يتحمل وجودهم. فالولد الغبي العاصى، كالبقرة العاقر التى لا تلد ولا تجود بالحليب، فلا فائدة من وجودهما'. فعليكم بايجاد وسيلة توقظ ذكائهم وتجعلهم رجالا نافعين».

فأجابوا الملك قائلين «أيها العاهل العظيم، لا سبيل إلى إيقاظ الذكاء إلا بأن يدرس المرء العلوم النحوية والصرفية مدة اثنتى عشرة سنة، فإذا أتقنها، أقبل على درس الكتب الدينية والدنيوية».

ولكن واحدا منهم، كان يسمى «الحاذق» خالفهم قائلا: «أيها الملك، إن الحياة أيام معدودات، والعلوم اللغوية لا تتقن إلا فى زمن طويل، فلا بد من إيجاد طريق مختصر لا يقاط ذكائهم، فقد قال المثل: العلوم اللغوية لا نهاية لها، والحياة قصيرة والعوائق تهددها. فليكتف المرء بالحقائق الأساسية ويتفقهها، كما تستخلص الأوزة اللبن المخلوط بالماء. وأنه يوجد هنا برهمى يسمى «وشنوشرما» اشتهر بتضلعه فى علوم متعددة، فلو سلم الملك الأمراء أبناءه إليه، فلا شك أنه يشحذ أذهانهم ويجعلهم عقلاء».

فسبب تأليف الكتاب، هو تعليم أبناء الملك طرق الحياة وتبصيرهم مسالك الرشد. أما واضع الكتاب، فاسمه «وشنوشرما» (Vishnusharma) لا «يدبا» كما هو مذكور فى كلية ودمنة.

وقد جاء فى آخر كلية ودمنة ما يأتى:

فلما انتهى الملك والفيلسوف إلى باب الناسك والضيف، سكنت الملك.

أصل كلیلة ودمنة — « بنج تنترا »

لكاتب هندي فاضل

كتاب «كلیلة ودمنة» أشهر من أن يعرف، فقد طبقت شهرته الآفاق، ونقل إلى معظم اللغات، وهو مأخوذ، كما لا يخفى، من كتاب هندي باللغة السنسكريتية، يسمى بـ «بنج تنترا» (Panchtantra) الذي نريد أن نتحدث عنه في مقالنا هذا من دون أن نتعرض الآن للمقارنة بينه وبين «كلیلة ودمنة»، إلا أن أمرا واحدا لا بد لنا من الإشارة إليه، وذلك سبب تأليف الكتاب.

لم يذكر في «كلیلة ودمنة» سبب وضع الكتاب، بل ابتداء الكتاب بقول «دبشليم» ملك الهند لـ «يدبا» رأس فلاسفته «اضرب لى مثل الرجلين المتحايين يقطع بينهما الكذوب الخئون ويحملها على العداوة والشنآن». ولكن في «بنج تنترا» يذكر سبب تأليف الكتاب، فيقول:

توجد في البلاد الجنوبية مدينة، تسمى «بهجة العذراء» يسكنها ملك، يسمى بـ «السلطان الخالد» وكان الملك عاقلا، بصيرا بمسالك الحياة الرشيدة، تخطف قدماه الأبصار بأنوار الجواهر التي ترصع تيجان الملوك الذين يركعون أمام جلالته. وقد نبغ في جميع الفنون التي تزين الحياة وتزخر بها. وكان للملك أبناء ثلاثة، سمو بـ «السلطان الغنى» و «السلطان العنيف» و «السلطان الأبدى» وكانوا في منتهى البلادة والغباوة.

ولما أدرك الملك أنهم يفرون من العلم، جمع مشيريه وقال لهم «أيها

الذكية، فاني أتنازل عن اسمي وأغيره باسم آخر. لنختصر. اسمع لزيرى الذى يضاهى زير الأسد. لقد جاء اعتزاضى هذا من زهدى فى المال. ثم إن المال لا ينفعنى شيئاً. لقد بلغت من العمر عتياً. أنا الآن فى الثمانين من السنين، وأصبحت الشهوات لا تراود قلبى، فإذا أفعل بالمال؟...»

فهذا هو سبب تأليف الكتاب الذى يحتوى على خمسة أبواب أو كتب طبقاً لمقدمة «بنج تئرا» والآن لتكلم على الكتاب — «بنج تئرا» — نفسه.

لا يخفى أن سبب تأليف الكتاب لا يوافق الحقيقة، إذ لا يعقل أن أبناء الملك، توقدت أذهانهم، وتفتحت عقولهم بمجرد سماع حكايات الكتاب، والظاهر أن المؤلف أراد خلق سبب يسوغ به سرد حكاياته، وكان أسهل له أن يخلق هذا السبب — تعلم أبناء الملك المغفلين — لأن الهند كانت إذ ذاك يسود عليها الملوك، فكان الاتساع إليهم أسهل وأنسب.

وجدت الحكايات فى كتب ويدا والكتب الهندوسية التى تتبعها، ولم يكن الناس فى ذلك الزمن العتيق يقسمون العلوم إلى أصناف، بل يجمعون ما يعلمون من الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والقصص، فى كتاب واحد. وقد اهتدى الناس بعد قرون إلى تقسيم العلوم، فأصبحت القصة الآن فنا قائماً بذاته، وأصبحت أداة صالحة للتعليم والارشاد.

ابتدأت القصة منذ بدأ الانسان الكلام، ولكن ما اتفقت عليه الآراء هو أن «بنج تئرا» أقدم كتب القصص فى العالم، إذ يرجع عهده إلى القرن الأول قبل الميلاد. وقد كان الكتاب يسمى بادى ذى بدم «نيتى شاستر» (Nitishastara) أى كتاب السياسة. ألفه البرهمى، وشنوشرما، كما قلنا آنفاً.

وقد اقتبس صاحب «بنج تئرا» بعض حكاياته من «مهابهارتا» والبعض

وقال الفيلسوف: عشت أيها الملك ألف سنة، ومُلكت الأقاليم السبعة. وأعطيت من كل شيء سببا، وبلغته في سرور منك برعيتك... وقد شرحت لك الأمور، ولخصت لك جواب ما سألتني عنه، واجتهدت لك في رأيي، ونظرت ببلغ فطنتي في التماس قضاء حاجتك، فاقض حقى بحسن النية منك بأعمال فكرك وعقلك فيما وصفت لك، فإن الأمر بالخير ليس بأسعد به من المطيع له فيه، ولا الناصح بأولى بالنصيحة من المنصوح له بها، ولا المعلم بأسعد بالعلم ممن تعلمه منه... فأمر الملك عند ذلك بفتح أبواب خزائنه، وأن يحكم فيها الفيلسوف فيأخذ ما احتكم من الأموال. ومن صنوف الدر والجوهر والذهب والفضة، وألا يمنع شيئا من ذلك، وأقطعته إقطاعا كثيرا ورفع درجته ومرتبته إلى الغاية التي لايسمو إليها أحد من نظرائه.

إن ما جاء في هذه العبارة يخالف ما ذكر في الأصل، في «بنج تنترا» وهو كذلك يخالف الطبع الهندى وتقاليده الحكماء الهنود، بل هو لا يليق بفيلسوف حقيقى. فالعلم في الهند القديمة لم يكن يباع ويشترى، بل كان العلماء يجودون به ولا يريدون عليه جزاء ولا شكورا.

أما «بنج تنترا» فيقول إن الملك قبل كلام مشيره وأمر باحضار البرهمى، وشوشمرما، ثم خاطبه قائلا «أيها القديس العظيم، أرجو منك أن تجعل أبنائى هؤلاء نابغين في علم الحياة العملية، وإنى أجزيك على ذلك فأقطع لك مائة إقطاعات».

ولكن الحكيم البرهمى رفض قبول الجزاء قائلا «أيها الملك، اسمع ما أقول، وإنى لا أقول إلا الحق الصراح. لست بذلك الرجل الذى يبيع العلم بمائة إقطاعات، غير أنى أعلن لك بأن الأمراء أبناء الملك إن لم ينبغوا فى الحياة

التي تبصر الحقائق المستورة، وتزيل الشكوك المتراكمة، وتنفذ إلى ما تدركه الحواس المادية، ومن لم يؤت هذه العين فهو الأعمى حقا.

وقال إن العلم الصارم الجامد الذي لا لين فيه، والذي لا يماشى الظروف الزمنية، يضر عوضا من أن ينفع، ولذلك لا يجذب وشنوشرما العلم الذي يسد طريق التقدم على الانسان ويحمد به في مكانه، ويجعله متعصبا عنودا، بل يقول في أواخر كتابه إن الذي لا يزال يسئل ويصغى، ويقبل الحقائق، فعقله كزهرة لوتس التي تنمو وتتجمل مع أشعة الشمس.

ويقول إن ابنا واحدا متعلما، خير من مائة أبناء جهال. لأن قرا واحدا يبدد الظلام والألوف المؤلفة من النجوم لا تقوم مقامه، والمرء مهما كان شكله، محترم إن كان عالما، والجاهل لا فائدة منه كالكوس المصنوع من أحسن القصب، لا يغنى شيئا إن لم يصحبه الوتر.

وقال إن علم الحياة لا نهاية له، وإن درس العلوم المدونة يتطلب زمنا طويلا، وعمر الفرد الواحد أقصر من أن ينبغ في سائر العلوم، فينبغي اقتباس الحقائق الثابتة والاكتفاء باللب وترك القشور. ثم إن العلم كله لا يوجد في الكتب، فلا بد للمرء من أن يسيح في الأرض، ويرى العالم بعينه، ويحرب الأمور بنفسه، وعند ذلك يكمل علمه ويبلغ رشده.

وقد كانت الهند في عصر صاحب الكتاب، بلادا تجارية، تصدر خيراتها ومنتجاتها إلى الأقطار الخارجية، وكانت تكسب الثروات الطائلة. وقد بلغت تجارتها مع روما في هذا العهد مبلغا، خاف المفكرون في روما معه الفقر على شعبهم، فشكى الكاتب الروماني الشهير، «بلينى» أن التجارة الهندية تستنزف الذهب من روما، وقال إن أهل روما ينفقون على شراء البضائع الهندية للزينة

الأخر منها أقدم بكثير من مهابهارتا. وإن الكتب والمؤلفين الذين ذكرت أسماءهم في الكتاب، أهمها «رامائن» و«منو سمرتي»، و«منو» و«شانكيا»، وهذا يثبت لا ريب أن شنوشرما ولد بعد الامبراطور «شندرا غبتا موريه». وقد جاء في الكتاب ذكر الرهبان البوذيين، وكان الدين البوذي إذ ذاك دين الدولة، فيظهر كل هذا أن شنوشرما ولد في القرن الأخير قبل الميلاد في عهد الملوك «الكشينين» الذين كانوا يدينون بالبوذية، وكان الملك «كنشك» أعظم ملوك هذه الأسرة، فقد قيل إنه كان يحكم في الجنوب من كاشي إلى بندهياشل، وفي الشمال إلى كاشغر ويارقند والختن، وفي الغرب إلى حدود فارس، وعلى ذلك تكون إمبراطوريته تشمل على المقاطعات المتحدة، وبنجاب، وكشمير. وسائر الهند الشمالية وعلى جزء كبير من آسيا الوسطى. وكانت عاصمته «تكسلا» مدينة على مقربة من بشاور.

والكتاب «بنج تنترا» ألف نظماً، وهو يقرر الحقائق بالسنة الحيوان والطيور، فيقرر قبل كل شيء أن العلم هو أحسن ما في الدنيا وأشرفه وأثمنه، لأنه لا يمكن أن يسرقه سارق، أو ينهبه ناهب، وهو لا ينفد بالانفاق، بل يزداد ويتمكن بالبذل، وهو يرفع قدر الوضع، ويعلوه به إلى الحضرة الملكية، فهو كالنهر الجاري الذي يحمل الغرين ويصل بها إلى البحر العظيم. وما أحسن قوله بأن العلم يأتي بالحلم، والحلم يأتي برجاحة العقل، ورجاحة العقل تنتهي إلى الثروة، والثروة توصل إلى الدين، والدين يضمن السعادة.

وقال ينقسم العلم إلى قسمين: «شستروديا» (الفنون الحربية) و«شاستروديا» (الفنون الأدبية) والقسم الثاني أشرف من الأول، لأن القسم الأول يجعل صاحبه عرضة للسخرية في كبره لعجزه عن حمل السلاح، والقسم الثاني لا يزال صاحبه معززا مكرما طول عمره. وقال عن القسم الأخير من العلم أنه كالعين النافذة

بالقضاء والقدر، ديدة الأراذل الذين يرضون بالذل والخول، فعلى الإنسان أن ينسى كلمة الحظ ويسعى سعيه، فإن خاب في مسعاه فلا ضير عليه، بل ينبغي له أن يبحث عن أسباب فشله.

ويقول كما لا تجرى المركبة بعجلة واحدة، كذلك لا يتسم الحظ إلا بالسعى، وما هو الحظ؟ إنه ليس إلا عملك في حياتك السالفة، فعليك أن تنبذ الكسل جانباً وتشمر للجاهدة. إن الكنز الملقى أمام عينك لا يصلك بنفسه بل لا بد لك من العمل لنيله.

ثم يقول، لا تقعدنك الخيبة عن العمل. اليأس هو الاثم الأكبر. إن بقيت معك همتك فلا يبعد أن تنقلب الخيبة نجاحاً. والعاقل لا يجبن ولا يخور في المصائب، بل يزداد عزماً وهمة، وكثيراً ما يتغلب عليها بالفطنة والهمة.

ولا بد للنجاح من مصاحبة العقل للعمل، والذي لا يتنازل عن عقله في الورطات يخرج منها سليماً كالقرد الذي يخرج من اليم.

وكذلك المثابرة لازمة للنجاح. والجبان لا يشرع في العمل خوفاً من الفشل، ومن هم ليسوا بجبناء يبدؤون العمل ولكنهم يقعدون عنه عند أول صدمة. أما الرجل الشجاع حقاً فهو لا يتخلى عن عمله مهما تراكت في سبيله العراقيل.

ويقول إن الذي لا يفقد توازنه العقلي في السراء والضراء، لا يصيبه السوء.

ويقول إن الإنسان العامل المجد هو الذي يستحق الحياة، وهو الذي يقع موقع الاحترام في أعين الناس. إن الذي ينال المجد، ولو للحظة من الزمن هو الحى حقاً. ويرى العقلاء أن المتصف بالعلم والشجاعة، والنبل، والثروة هو حى حقاً، وإلا الغراب كذلك يعمر طويلاً وهو يعيش على الجيفة الميتة. ليس الحى إلا الذي يحيى بحياته كثير من الخلق، وإلا الطيور كذلك تملأ بطونها بمناقيرها.

فقط ما يبلغ ثمنها ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ « سيستريز » سنوياً!

فلا عجب أن يقدر صاحب الكتاب أهمية التجارة وأهمية المال كل تقدير، ويأتى بذكر التجار بعد الملوك مباشرة، ويقول إن من عنده المال فله الأصدقاء، وله الأقارب، وصاحب المال هو الانسان، وهو العالم، والناس يتقربون إلى الغنى ويخدمونه، أما الفقير فأقاربه كذلك يعادونه.

ويقول إن سوق التجارة تنفق بسبعة طرق:

- ١ - التجارة بالأشياء العطرية
- ٢ - الاقراض بالربا
- ٣ - تربية المواشى
- ٤ - التعارف إلى العملاء، لأن العميل الذى بينه وبينك معرفة، لا يجادل في الثمن
- ٥ - المغالاة في الأثمان
- ٦ - التطفيف في الوزن
- ٧ - استيراد الأوانى من البلاد الخارجية

وهذا يثبت بأن الهند كانت تصدر العطور والأشياء ذات الرائحة الزكية إلى الخارج وتستورد الأوانى منه.

وقد صرح صاحب الكتاب أنه كما لا تموت البهائم بابتهاال الغربان، كذلك لا تأتى الثروة بالتعبد للآلهة، بل الجهد والعمل هو الذى يجلب الثروة. إن النجاح منوط بالعمل لا بالأمل. ولا تصل الفريسة بنفسها إلى فم الأسد النائم. لا يوافق صاحب «بنج تترا» القائلين بالخط والقضاء الذين يقعدون عن العمل ويقولون إن ما هو كائن سيكون، والذى لم يقدر، لن يكون، بل يقول إن هذه فلسفة الكسالى العاجزين، وإنما الثروة ينالها أصحاب الهمم. والتشبث

موظفوه، تكون عاقبته وخيمته، لأن أتباعه سوف ينفضون من حوله كما تنفض الطيور من الشجرة الناشفة.

وقد كانت المرأة في العهد الملكي محقورة مقهورة مستعبدة، ونجد صاحب الكتاب كذلك ينصحها بأن تكون أمة طائعة لعلها، فيقول إن المرأة التي تتمتع برضا زوجها، يعطف عليها جميع الآلهة، أما التي تعصى زوجها وتحرم من رضاه، تعذب في نار جهنم ٠٠٠، ٠٠٠، ٣٥ سنة، عدد المسام التي فوق جسدها!

ويبالغ الكتاب في تحقير المرأة ويقول بالوهم الشائع بأن الرغبة الجنسية في المرأة الواحدة، تساوى مائة رجل، مسوغا بذلك استعباد المرأة، فيقول لا تشبع النار من الوقود، والبحر من الأنهار، والموت من النفوس، والمرأة من الرجل. ويبالغ في عدم الثقة بها قائلا «أيها الرجال، اسمعوا وعوا. لا عفيفة في النساء إلا التي لا تجدد إلى الخلوة سيلا، أو ليس أمامها فرصة للاصطياد، أو لا يميل إليها أحد!» وينصح الرجال قائلا، لا تخالطوا النساء كثيرا، ولا تتركوهن يملكن أنفسهن، لأن المرأة تعامل الرجل الضعيف كأنه الغراب الذي تتف ريشها، ولا تشاوروها في أموركم أبدا، وجل ما لها عليكم أن تطعموها وتكسوها أحسن ما تستطيعون.

وعلى رغم احتقاره للمرأة، نصح وشوشرما بالرفق معها والدفاع عنها، فقال، ضرب المرأة والصبي والبرهمن إثم كبير، والتضحية في الدفاع عن البرهمن، والسيد، والمرأة يضمن الجنة، وإن من يرتكب جناية من النساء أو البراهمة، أو الصبيان، أو المريض، يخلى عنه بعد أن يقطع عضو من أعضائه!

ويظهر بهذا أن الجناة كانوا يعاقبون في ذلك العصر بقطع أعضائهم، وأنه كان الرجل أن يجدد أنف وزوجه أو يصلم أذنها إن خاتته!

ويقول، الرجل الذى لا يسبق أقرانه، ويرفرف كالعلم الشاحخ فى قبيلته، فان أمه قد ضيعت شبابها سدى بولادته!

ويقول إن القوى الذى لا يظهر قوته، يحتقره الناس، وهو كالنار الكامنة داخل الحطب يلعب بها من يشاء.

يصور لنا «بنج تنترا» مجتمع ذلك العصر خير تصوير. كان العهد، عهد الملكية، ولذلك كان الملك فى ذروة المجتمع، ولذلك يقول صاحب الكتاب إن العلم خير وسيلة للوصول إلى البلاط الملكى، وكانوا يرون أن الموظف الذى يضحي حياته فى سبيل سيده أو ملكه، يدخل الجنة.

وقد أطنب الكتاب فى بيان سياسة البلاد، وفضائل الملوك، وشرح الحيل الحرية وأساليب الدفاع ضد العدو، فقرر أن ألزم ما يلزم لصيانة الملك، هو القلعة، وقال الملك الذى لا تحميه قلعة، يقع فريسة لعدوه. هو كالأفعى لا جحر له أو كالفيل الذى حرم من ثورة الشباب، وإن قلعة واحدة تفوق فى نفعا ألف فيل ومائة ألف فرس.

وقال، الوزير الذى يفشى أسرار الملك، كأنه يقتل الملك بغير سلاح.

ونجد الكتاب يهجر باللائمة على الملك الفاسد، فيقول إن الذى يجلس فى المجالس العامة أو فى البلاط الملكى، ولا يقول بالحق بل يلوذ بالمسداهة أو الكذب، فجزاؤه أن يطرد مذموماً مدحوراً، والذى يسكت عن الدفاع عن الحق طمعاً فى المال والجاه أو خوفاً من بطش السلطان، فليتبوأ مقعده من النار. وإن الملك الذى لا يدافع عن رعيته، ويعجز عن فتح أبواب السعادة عليها، فملكه كثندي التيس فى عنقه لا يسمن ولا يغنى من جوع. والشعب لا يحب الملك الخيث المراوغ، لانه لا يرجى منه خير. والملك الذى لا يتنفع منه

فلسفة غاندى الاقتصادية

للاستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسينى

كان غاندى أعظم رجل أنجبته الهند فى العصر الحاضر . فلم تكن آراؤه وأفكاره تؤمن شعبه فى مضطربه ومختلفه ، وترشده فى متوجهه ومتردده ، بل كانت تعدو قدره ، وتجاوز طوره ، فتقصد الخير العام للانسانية بأسرها . والفارق بينه وبين معاصريه العظام أن كانت تلك الآراء والأفكار أكثر حظوة وأعلاها مكانة فى سيرته ومعيشته ، فلم يكن يجازف فى كلامه ، ولا كان يلقي الكلام على عواهنه ، بل كانت أعماله دائماً تطأ مواقع أقواله ، وسيرته تتبع بالاستمرار قصد مبادئه مهما كلفه ذلك . وكان مبتغى ذلك كله الكمال الروحانى والأخلاقى ، فكان يرى جميع نواحي الحياة من هذا الوجه . وإذا لم يجد عوناً من المجتمع والبيئة فيما توخاه خرج عليها ، ونهج لنفسه طريقاً جديداً لا يلتبس ونصب له أعلاماً واضحة لا تشبهه .

قلنا إنه كان يقيس جميع نواحي الحياة بمقياسه الروحانى والأخلاقى ، فلم تكن تخلو الأمور الاقتصادية التى تمثل اليوم ناحية أخطر شأنًا من نواحي الحياة من وجهة نظره هذه . فكان يرتاب فى صحة النظريات الاقتصادية الحاضرة ، لما كان غرض جميع الأعمال الاقتصادية ، حسب تلك النظريات ، فى دائرة الاقتصاد الرأس مالى المبنى على المنافسة ، هو جمع المال وإكثار البضائع المادية . فكان الظفر بالمال والرفاهية المادية لديها الغاية القصوى للحياة الانسانية . وإليه أشار الاقتصادى الناقد الأمريكى الشهير الأستاذ ثورستائن ويلن بقوله :

وكذلك نعلم من الكتاب أن النساء الجميلات في ذلك العصر كن من نصيب الملوك والأمراء والقواد، تحرسن الحفظة من الاماء المتعمرات على الحرب، وكان عامة الناس يقدرون حسنهن ويحاولون الوصول إليهن مخاطرين بأنفسهم، وكانت القوانين تعاقب من ظهر أمرهم وكذلك القواعد الأخلاقية تصدهم عن ذلك، فيقول الكتاب إن من يربط العلائق مع زوجة معلمه، أو صديقه، أو رئيسه، أو خادمه فهو كالذى يقتل البرهمى .

ويخبرنا الكتاب بأن الثروة وفضول القول كان يعاب عليه صاحبه، فيقول إن الثرثار يفضح نفسه ويظهر ما بطن من رذالته. وإن المواعظ اللسانية لا تغير من طبع السامعين شيئا.

ويقول إن اليمين قسم من الكذب، فلا تثقن بعدوك الخلاف.

وقد أثر الكتاب « بنج تترا » في خلق الشعب الهندى تأثيرا كبيرا، وأصبحت كثير من أقواله مضربا للامثال في اللغات الهندية كقوله :

« العدو العاقل خير من الصديق الأبله »

« التدريب خير من التعليم »

« مجد بالعلم على من يصلح له »

« على الطاع تدور الدائرة » إلخ.

ولا عجب فحكايات الكتاب لا تزال تتناقله الألسن، ويطرق معظمها أسماع الصيान الهنود تحكيها لهم عجائز الأسرة.



عن أن يكون غاية علم الاقتصاد ومعيار تقدمه غير السعادة الحقيقية للجميع أو عدا خير الانسانية العام . قال :

« إن النظريات الاقتصادية التى تحت قطراً على افتراس قطر آخر، وتتوخى جرح الرفاهية الأخلاقية لفرد أو لشعب على هذا النمط، ليست بفسادة بل جانية مجرمة » .

وقال مشيراً إلى الصناعة :

« إن قيمة الصناعة يجب أن لا تقاس بمقياس الفوائد التى تدفعها إلى شركائها الرقود، بل بأثرها على أجسام الناس الذين شغلتهم وعلى أخلاقهم وأرواحهم » .

إن إخضاع الأصول الاقتصادية للمبادئ الأخلاقية حاجة زماننا الماسة، إذ يعترف الجميع أن أزمة العالم الحاضرة ليست بعسكرية، ولا سياسية، ولا إقتصادية بل هى أخلاقية . ولذلك يرى الفيلسوف الهندى الشهير، السر رادهاكرشن، حاجة العالم الشديدة إلى الروحانية لانقاذه عن شفا جرف هار . وعليه فالمبدأ الاقتصادى لغاندى القائم على بنیان أخلاقى، والرائى خير الجميع، واحترام شخصية الفرد، لما يرجى أن يتم نقيصة العالم فيصرف عنه لواذع المضض .

والأصل الثانى من مبادئه الاقتصادية: البساطة الاقتصادية أو تحديد الحاجات . فهو يقول إن السعادة الحقيقية ليست فى كثرة الأغراض المادية، ولا فى وفرة الحاجات وقضائها خلافا لأهل الغرب، فان المثل الأعلى لديهم ينحصر فى السعادة الجسمانية، لذلك يعتقدون فى زيادة المآرب وقضائها بأى طريق ممكن . على أن المثل الأعلى لدى الهندى يختلف عنه، إذ هو المعيشة البسيطة مع التفكير العالى . فغاندى يدافع عن هذا المبدأ المثالى القديم الذى عنده مصدر للسعادة والتقدم الذاتى، والحرية الاقتصادية والسياسية والفلاح الاجتماعى، إذ الطموح إلى الرفاهية

« ليست المسئلة أن الثروة الوافرة مصدر تنعم وفراغ للغنى، وفقدانها منبع بؤس ورزء للفقر فحسب، وقد يكون هذا الأمر يهم بعض الناس من الوجهة الأخلاقية، بل الثروة، زيادة عليه مصدر القوة. فحيثا الاجتماعية تكون اليوم ممن يملكون الثروة، ولذلك أحكامنا اليوم في الحقيقة في صالح الثروة، ونحن نقدر النجاح والقوز بمقياس الثروة»^١.

ولذلك كان المرم يستحيل به في المجتمع إلى فرد جشع إلى المال، فيصبح المال لديه الخير الأعلى والاله الحقيقي. ولا يزال يقال في أمريكا الرأس مالية الحاضرة إن «الدولار» هو الأمر الواقع، وأما «الله» فهو الأمر الوهمي. وعليه فوجهة الاقتصاديات الحاضرة غير أخلاقية، إذ ليست غايتها سعادة الجميع أو خير الإنسانية الحقيقي. ولذلك أظهر الأستاذ طوانى خطورة شأن الغاية الأخلاقية في كتابه «المجتمع المكتسب»^٢ كما أبان الأستاذ كار في كتابه «شروط السلم»^٣ أن نقد الناقدين الموجه إلى العالم الحاضر في جوهره أخلاقي.

إن إخراج المبدأ الأخلاقي عن الأمور الاقتصادية قد أنتج أشرارا عظيمة مثل الفقر في وسط الغنى، أو الاستغلال بغير أن يشعر به أحد، أو الطمع الشديد للأسواق، أو الاستعمار والمحاربة لأجله، وبذلك تدمير الديمقراطية، بل تبديد الحضارة. فغاندى قدر على أن يشخص علة هذا الاضطراب الناشء من النظريات الاقتصادية الحاضرة في المجتمع ويصف لها علاجاً ناجعاً، فهو شدد مستفداً وسعه وطاقته في عدم التفريق بين المبدأ الأخلاقي والأمور الاقتصادية، فكان ينزل بذلك الإنسانية منزلة لا تدانى، إذ كان يرى الانسان أرفع شأنًا من المال، فكانت شخصية الانسان تحوز بين أفكاره درجة مركزية رفيعة. لذلك كان يدافع

١ - راجع: J. W. MCCONNELL: The Basic Teachings of The Great Economists, p. 210.

٢ - راجع: R. H. TAWNEY: The Acquisitive Society.

٣ - راجع: E. H. CARR: Conditions of Peace.

سعادة، ولا حرية، ولا تقدم لشخصية الفرد بالعنف. لأن التشدد يلد التشدد. فبأس هتلر أُنْتِجَ بأساً فاق عليه. ولذلك لا تقدر الاشتراكية على أن تحل مشكلة الأمن والسعادة والديموقراطية، إذ بناؤها على العنف، فالنظام الاشتراكي الشيوعي في روسيا يمثل ذلك بنمط يلفت النظر، لأنه يتحول يوماً فيوماً إلى نظام إستعماري ضد الديموقراطية كما أبانه أصدقاء روسيا الشيرون مثل الأستاذ ماسانى^١ والاستاذ لوئيس فيشر^٢. وعليه فسبب فشل الديموقراطية الغربية لدى غاندى هو اختيارهم العنف كأساس للتقدير الاجتماعى، لذلك يجب أن يترك الالتجاء إلى القوة. إن عدم العنف يستطيع أن يصطلم الطمع، ويقوى شعور الزمالة بين الأفراد، والاحترام لشخصياتهم، فيكفل بذلك الحرية والأمن وأسباب السعادة الحقيقية. فلا اشتراكيون يقولون: إن قيام الديموقراطية غير ممكن بدون الاشتراكية، ويذهب غاندى أبعد من ذلك فيقول: أن الديموقراطية والاشتراكية كلتاهما عزيز الملتمس إلا بترك العنف.

والأصل الخامس من مبادئه الاقتصادية: تقدير العمل وتقديسه، فكان يرى العمل الثمرة الطبيعية للطبع السليم، وكان يحترم العمل من حيث العمل، ويجعل بخاصة العمل اليدوى. وكان يكره الكسل ويعده ألد أعداء الانسانية، فكان إغراء الراحة ممقوتاً لديه، إذ كان يراه شركاً خطيراً لتغيير الخلق. لذلك لاط بتعليم شعبه إحترام العمل اليدوى، والمعيشة بالعمل الشريف طول حياته. وكانت سيرته قدوة لذلك، فكان «كهادى» (النسيج الوطنى المنسوج باليد) لديه رمزاً لشرف العمل الانسانى وللشعور بزمالة الآخرين.

والأصل السادس من مبادئه الاقتصادية هو الذى يوضح موقفه نحو الآلات. فكأن الآلات التى تسود عصرنا الآلى بفضاعة كانت فى فلسفة غاندى الاقتصادية

1. M. R. Masani.

2. Louis Fisher.

المادية قد ساق الانسان إلى الجشع الرأس مالى ثم إلى الحروب والتدمير. إن البساطة الاقتصادية تستطيع أن تقضى على عدو الانسانية — الرأس مالية. إنها تضمن الحرية الاقتصادية، وتمنى الاعتماد على النفس، وتفتح الأبواب للصناعة القائمة فى داخل الأكوخ.

والأصل الثالث من مبادئه الاقتصادية: الانتاج الاستعمال والاستهلاك وليس لأجل الربح. وهو مبدأ إجتماعى. فبنيان الانتاج فى الرأس مالية على النفع، إذ المنفعة هى القوة الدافعة المركزية للانتاج عندها، فإذا لم تكن هناك منفعة، فلا إنتاج بتاتا. وعلى العمال الملايين أن يتصوروا جوعا، ولا يرفأ بهم المنتج الذى لا يريد الانتاج إلا إذا قدر على بيعه بالنفع، فطلاب المنفعة فى النظام الرأس مالى يجذون الحرائق، والزلازل، والحروب، وإن كانت عاقبتها خراب الانسانية، ويبددون البضائع لاقامة الثمن النافع، أو يحجزونها ليخلقوا به الندرة الصناعة لها لأجل الأرباح الفادحة. فكان غاندى يرى هذا الاقتصاد خلاف الأخلاق وضد الانسانية، ويجذب الصناعة اللامركزية المبنية على الأسعار الصادرة عن الشعور للانسانية، والمجردة عن دواعى المنفعة والطمع. فالاشتراكيون على حق حين يطلبون تقييد الانتاج بالاستهلاك، ولكن غاندى كان يذهب أبعد منهم عند ما كان يطلب تأسيس علم الاقتصاد على الشعور بالانسانية والعطف عليها، ففلسفة الاشتراكيين الاقتصادية مادية، ولكن فلسفة غاندى الاقتصادية أخلاقية وإنسانية، إذ غاية الاشتراكيين الرفاهية المادية بوفرة الانتاج والاستهلاك، وليست رفاهية الانسانية وسعادتها وحريتها بالأخذ لتقدم شخصية الفرد عدته. ولذلك يلجأون فى أعمالهم إلى القوة والعنف، وهو مناقض للحرية الحقيقية والسعادة.

والأصل الرابع من مبادئه الاقتصادية: عدم العنف، وهو وإن كان مبداً أخلاقياً ولكنه أساس الحرية الاقتصادية والعدل الاقتصادى، إذ لا أمن، ولا

غير العادل ولا قسمة ضيزى، لأنه يخلع الرأس مال عن موقفه الاستبدادى فى الاتاج، فىسود الأمانة والشرف فى الأعمال مع المساواة الاقتصادية. قال غاندى :

« ان المساواة الاقتصادية مفتاح خطير الشأن للاستقلال المبنى على عدم العنف ... ومعناه خفض رفعة الأغنياء القليلين الذين يملكون معظم ثروة الشعب، مع رفع منزلة الملايين من الفقراء العراة الذين يتضورون جوعا. فالمقارنة بين قصور دهلى الجديدة، وبين زرائب الفقر البائسين من العمال لا تبقى فى يوم ما بالهند الحرة التى سيتمتع فيها الفقير بنفس القوة التى يتمتع بها الغنى فى أرضه ».

وعليه فغاندى كرجل أخلاقى لا يتوخى إبادة الرأس مالى، بل يقصد إعطائه فرصة يتزها لرفع شأن المجتمع وخدمته. فهو يطمح إلى تنقيص مساوى الملك الخاص، ورفع أثره وأثر الرأس مال فى الاتاج وفى المجتمع، ولكنه لا يرضى بأن يحى الملك الخاص محوآ تاما كما يبغيه الاشتراكيون. فهو يقدم إلى الرأس مالى مبدأ الأمانة، ويطلب منه ومن صاحب الملك أن ينزل عن موقفه السابق ويصبح أميناً للملك ويقبل جميع قيود المبدأ له. ولا يريد أن يحدد الرأس مالى فرصة الاستغلال، لذلك يسمح له بأخذ اثنتى عشر وحدة من الحد الأدنى للايراد، وهو أكثر من التأمين الروسى الذى يبلغ من الواحد إلى الثمانين من الايراد، كما أبانه الأستاذ ماسانى فى كتابه «إعادة النظر على الاشتراكية». وأما الأجور فستكون طبعاً بمبدأ المساواة الاقتصادية عادلة حسنة، ولذلك قدم وزير العمل بالهند أخيراً حسب ذلك المبدأ لائحة لأدنى الأجور لبعض أصحاب الصناعة، وهى ترمى إلى أنه إذا لم تبلغ الأجرة فى مصنع القدر الأدنى منها فلا يسمح لصاحبه بإنشائه.

ثانوية. إذ كانت لديه سعادة الانسان وحرية وشخصيته أخطر شأنًا من الآلات. لذلك كان يكره الولوع الشديد بالماكينات والآلات، ويطلب بشدة تحديد استعمالها، لأنها يستغلها الرأس ماليون لتسخير العمل والمستهلكين، فتصبح سببا للعطلة، والانحطاط الأخلاقي والحروب التي لا تزال تزعج الانسانية وتقلقها. إن أكبر حل لمعضلة الآلات عند الاشتراكيين هو تأمينها للقضاء على استغلال الرأس ماليين إياها. ولكنه لم ينل مشايعة غاندى، لأنه كان يرى أن ذلك الحل لا يزال يمت بالآلات إلى استعباد الانسان، وبذلك إلى إتلاف عواطفه الرفيعة، وإياداة استعداده النفسى للتقدم الأخلاقي الروحانى، ويعرضه لاستبداد خيريهها ومديرهها كما يشجع العنف والطمع. على أن غاندى لم يكن عدوًّا لدوداً للآلات والماكينات، إذ كان دائماً يرحب بصغارها وأبسطها التي توفر المجهود الغير الضرورى للانسان، وتوجد عددا غير قليل من الناس. فكان يجذب ماكينات الخياطة والنسيج والكهرباء، ولكنه كان يمت استعمال الماكينات حيث تحل محل المجهود الانسانى الذى كان يمكننا حصوله بكثرة ولكنها حالت دون أشغاله. فكان يرى أن فى الهند حيث يبلغ عدد العاطلين سبعين مليوناً يكون استعمالها الضخم ضد النظام الاجتماعى وضد الانسانية. ولذلك كان يعظم ويشجع الصناعات القائمة فى الأكواخ بوسيلة الماكينات الصغيرة. ومع هذا هو لم يرض بتأييده لاستعمال الماكينات الضخمة لأجل البضائع الرئيسية الهندية. فقد نشر الأستاذ اجروالا مشروعا له فيه استلقت نظر كبار الاقتصاديين والمفكرين ونال رضاهم وقبولهم.

أما أفكاره فى التوزيع والتملك قستحق الاعتبار، فقد أبنا فيما سبق أن نظريته الاقتصادية تتركز إلى الصناعة البسيطة اللامركزية. واللامركزية تحوى كفاية الوحدات الذاتية. وعليه فيشمر طبعاً الإنتاج اللامركزى والكفاية الذاتية الملك اللامركزى، فيصبح به التوزيع سهل المرام، إذ لا يكون حينئذ التوزيع

شخصية

« ذى القرنين » المذكور فى القرآن

(استدراك من المدير)

تلقت إدارة « ثقافة الهند » كتيباً باللغة الفارسية يسمى « ذو القرنين وسد ياجوج وماجوج » طبع فى مدينة تبريز حديثاً، جاء فى حاشية الصفحة الأخيرة منه ما يأتى .

« كتب حضرة السيد غلام رضا السعيدى فى 'مجموعة انتشارات تبليغ اسلام' إن المولى محمد على الهندى صرح فى تفسيره القرآن باللغة الانكليزية عن ذى القرنين بأنه غورش الكبير . وقد أخبرنا حضرة السيد محمد تقى الكيلانى بأن حكيم الهند الشهير السير سيد أحمد خان كذلك ذهب إلى نفس هذا الرأى . وقد نشرت مجلة 'ثقافة الهند' حديثاً مقالاً للعلامة الأستاذ الكبير مولانا أبى الكلام آزاد ، وزير التعليم للدولة الهندية العظيمة ، هو فصل الخطاب فى المسئلة فقد أثبت كذلك أن ذا القرنين هو غورش . حرر المقال بغاية التحقيق فينبغى لأصحاب النظر والعلم أن يرجعوا إليه » .

وقد أخذنا العجب الشديد مما ذكر عن المرحوم السير سيد أحمد خان والمولى محمد على ، صاحب الترجمة الانكليزية ، ولا بد أن الذين ذكروا ذلك ، لم يطلعوا على مؤلفات هذين المؤلفين ، ناشدين الحقيقة ، بل تشبثوا بالظن والتخمين المحض ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً .

لقد ألف السير سيد أحمد خان رسالة بذاتها فى المسئلة سماها بـ «إزالة الغين

هكذا سعى غاندى لاحداث الانقلاب فى مبادينا الاقتصادية ، وفى أصولنا للتقدير لأجل فكرة إنسانية مركزية وهى تهيئة الأسباب لتقدم الشخصية فى وسط الحرية . وقد نهج غاندى بتلك الفكرة سيلا جديدا لمقاومة تحدى الاشتراكيين والرأس ماليين فى الهند على السواء ، فأتى فيه ما يوازى شرفها ، ومد لها سببا تترقى به مستقلة ، بغير أن تجعل قيادها فى يد الغير ، فتتخطى مراسمه ، وإليه يشير غاندى حين يقول :

«إن طريق الهند لا يماثل طريق الغرب الملطخ بالدم الذى تظهر له الهند اشمئزازها وملاها حيناً بعد حين ، بل طريقها خال عن سفك الدم مجرد عن العنف . هو طريق المعيشة البسيطة المبنية على الورع والتدين» .

إنه طريق رسمه غاندى ابن الهند البار ، بعد أن قتل طبعها فهماً ، وتقصى طابعها بحثاً ، فان لم تيسر للهند أن تسلكه اليوم سلوكا تاما ، فستخطأ غداً مدفوعاً بطبعها وطابعها ؟

القاهرة (مصر)



جلسة

اللجنة القومية الهندية للتعاون مع يونسكو

انعقدت الجلسة الثانية للجنة القومية الهندية للتعاون مع يونسكو في قاعة البرلمان بدلهي الجديدة، وذلك عند مقدم الدكتور بودى، المدير العام ليونسكو، رأسها نخامة وزير تعليم الهند، مولانا أبو الكلام آزاد، وافتتحها رئيس الوزراء، نخامة بندا جواهر لال نهرو. وقد حضر الجلسة أعضاء البرلمان، والوزراء، وممثلوا الدول الأجنبية في العاصمة.

خطبة وزير التعليم

«أيها الأصدقاء، أرحب من قبل اللجنة القومية الهندية ومن قبل الدكتور جيم تورييس بودى، المدير العام ليونسكو، ترحيباً من صميم قلبي على زيارته للهند. وقد ازداد الترحيب حرارة لأننا كنا ننتظر قدومه منذ السنة الماضية. وأسفنا على عجزه عن الوفاء بموعده إذ ذاك، قد زادنا سروراً بوجوده بيننا اليوم.

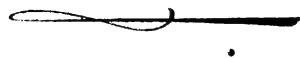
«نرحب بالدكتور بودى، ليس لكونه مديراً عاماً ليونسكو فقط، بل كذلك لأنه ساهم بنفسه في تعضيد السلام بواسطة التعليم قبل توليته هذا المنصب وبعدها كذلك. وإن ما عمله في تعليم البالغين في القرى بمكسيكو قد نال الثناء والتقدير من النقادين الحصفاء في العالم كله. وإنه منذ تقلد منصبه كمدير عام، وهب قوة جديدة للأمتحة التعليم الأساسى ولانهاض المناطق المتأخرة. وأملى كل الأمل أن سياحته الحاضرة في الهند، وسيلان، وباكستان، توطد العلاقات بين يونسكو وهذه البلاد، وتؤدى إلى المجهود المضاعف في سبيل التعليم لأجل السلام والوحدة.

«إن يونسكو، واحدة من الوكالات المتخصصة لهيئة الأمم المتحدة، وهى

عن قصة ذى القرنين» وكذلك بحث فيها فى تفسيره للقرآن عند ما وصل إلى سورة الكهف. وقد حاول فى المكانين أن يثبت بأن المقصود من ذى القرنين المذكور فى القرآن، هو إمبراطور الصين «شين هوانغ طى» الذى شيد جدار الصين فى القرن الثالث قبل الميلاد. وكان طريق بحثه أن يبحث أولاً عن سد يأجوج ومأجوج، إن تعين، قرر بأن الذى بناه، هو ذو القرنين، وعلى ذلك لما اطلع فى التاريخ على جدار الصين، قرر أنه هو سد يأجوج ومأجوج، وأن الذى شيده، هو ذو القرنين، فى حين أنه لا ينطبق على هذا الجدار وصف من أوصاف سد يأجوج ومأجوج الذى ذكر فى القرآن، ولا يسوغ العقل أن قرىش مكة ويهود الحجاز سألوا نبى الاسلام (صلى الله عليه وسلم) عن ملك من ملوك الصين. والحاصل لا يوجد فى تفسير المرحوم السير سيد أحمد اسم غورخ فى مكان ما.

وقد جلبنا ترجمة المولى محمد على الانكليزية فوجدناه سلك مسلك البيضاوى والامام الرازى وقرر أن جدار دربند هو سد يأجوج ومأجوج الذى سماه الجغرافيون العرب بـ «باب الأبواب» ثم نسب بناءه إلى الامبراطور دارايوش واستنتج أن دارايوش هو ذو القرنين، والحال أنه لا تنطبق على جدار دربند أوصاف سد يأجوج ومأجوج المذكور فى القرآن، ولا نسبة بناءه إلى دارايوش لها أصل فى التاريخ.

ولما كان الأمران لا يمتان إلى الصواب بصلة، أحببنا أن نصحهما، والأمل أن مؤلف رسالة «ذو القرنين» المطبوعة بتبريز كذلك يصحح الخطأ الذى وقع فيه فى ذكر المأخذين المذكورين.



معرفة بأن جميع المشاحنات تنشأ في مخيلة الإنسان، ولذلك يجب أن تشيد بروج السلام في مخيلات الناس، فهي تلح على الوحدة الثقافية البشرية التي ساهمت فيها البلاد والشعوب المختلفة، ولذلك ينبغي للمرء أن ينسى في يونسكو مصادمات 'ليك سكسيس' ويتنفس في جوء سهل للندويين الذين يتقارعون في الهيئة أن يتعاونوا بينهم في المجهود التعميري، فالهند تنشئ الحق في الهيئة لازالة التحاملات والفوارق الجنسية التي عمت الأفريقية الجنوبية، ولكننا نرى في يونسكو مندوبي الأفريقية الجنوبية يتعاونون مع مندوبي الهند في خدمة قضية التعليم، والعلم، والثقافة. والتعليم هو الأساس لخلق جوء صالح ليتقابل فيه البشر على مسرح الصداقة والمساوات. وإنه ليسرنا خاصة أن نرى إدارة يونسكو الآن في يد رجل وقف نفسه على بث هذه المقاصد.

«ولعلك، أيها المدير العام المحترم، توافقني في أن النساء والرجال من الجيل الحاضر قد تربوا في جوء العصية الوطنية، لا يرجى لهم معها أن يلغوا الوحدة العالمية والوطنية العالمية بسهولة، فقد دربوا على أفكار يصعب معها تجاوز حدود الجنسية، أو الطبقة، أو الوطنية. وعلى ذلك إن كان لنا أن نحصل على الوحدة العالمية — وقد أجمع الكل على أن مستقبل الإنسان مظل من دون هذه الوحدة — فلا بد من تركيز سائر مجهوداتنا في تلقين الأجيال القادمة الوطنية العالمية، فان درب صغار اليوم من نعومة أظفارهم على أن يفكروا ويرى بعضهم بعضا في صورة الوحدة والأخوة، فانهم عند ما يكبرون، يكونون ذلك الوضع العقلي الذي تصبح فيه المصادمات الحاضرة غير ضرورية وغير حقيقية.

«وإني كذلك آمل، أنك أيها المدير العام توافقني في أن هذه الغاية لا تنال إلا إذا غير أسلوب تدريس التاريخ والجغرافية كلية في المدارس، وحتى يتم ذلك، لا آمل ألبتة في تحقيق الوحدة الحقيقية في العالم، وبدون هذه الوحدة

أسست لتشد الوحدة الأمية والسلام، غير أنا لا نجد مناصا من الاعتراف بأن الوحدة الأمية على خطة سياسية لا تزال غاية بعيدة الوصول، فالتنظيمات الدولية التي أنشئت للوصول إلى الوحدة السياسية، سواء كانت عصبة الأمم أو هيئة الشعوب المتحدة لم تنته إلى الآن إلى شيء يجي الآمال، بل نرى هيئة الشعوب المتحدة التي أسست لحل المسائل السياسية بالعدل، وذلك بيقائها حرة من شبكات الكتل الدولية، وقعت نفسها، وبها للأسف، فريسة باردة للكتل الدولية، فلمنازعات الأمية التي كانت تظهر على المسرح السياسي، أخذت الآن تظهر كثيرا في مداولات هيئة الشعوب المتحدة، فكيف لنا أن نأمل فوز الهيئة في مقاصدها، حتى نتخلص من قيود الأحزاب السياسية وتعالج سائر المسائل بالعدل الأمي والسلام العام؟ والهند مع عليها بالقصور الحاضر، ناصرة قوية للهيئة، لأن السلام العالمي غاية ثمينة، لا تتخلى عن وسيلة تؤملنا، ولو أملا طفيفا، بنيلها. وهل هناك من وسيلة إلى السلام العالمي غير هيئة الشعوب المتحدة؟ وإني أشعر كما شعر الشاعر الفارسي، عرفي، فأقول ما قاله:

ز نقص تشنه لبی دان به عقل خویش مناز

دلت فریب گر از جلوه سراب نخورد

(ليس لك أن تفتخر بذكاءك إن نظرت إلى رمال الصحراء ولم تنخدع بالسراب لتحسبه ماء،

لأنك إن كنت ظمآن حقا لحسبت الرمال ماء).

فان كانت الآمال التي نيطت بهيئة الشعوب المتحدة صائرة إلى الوهم نهائيا، فهذا الوهم كذلك محبوب لدينا، ولا نملك من أن لا نحبه.

وعلى هذا إن كنا نجد بصيصا من الأمل في هذا العالم المضطرب القلق للوحدة والسلام، فذلك من مجهودات يونسكو. وقد أصابت يونسكو في

«والطريقة المخطئة لتعليم التاريخ كالجغرافية أصبحت كذلك سببا لتقسيم الجنس البشرى، فنقول لنا كتب التاريخ الشائعة بأن البشر موزعون على أجناس وأمم شتى. وتحكى حكاية تطاحن هذه الأمم بطريقة تقنع الناس بأن العلاقة بين أفراد الجنس البشرى، إنما هي علاقة البغضاء والمنافرة، فالتاريخ الذى يدرس بهذا الأسلوب، لا بد من أن يحمّد العقل ويسوقه إلى تصور ضيق، يفكر فيه صاحبه أن طائفته أو أمته تختلف عن غيرها كل الاختلاف. وإنى أفكر أحيانا بأنه كان خيرا عندما كان الرجال والنساء يؤمنون إيماننا راسخا بحكاية التوراة، ويرون أنهم كلهم، مع سائر الاختلافات بين الشعوب والأجناس، أبناء آدم وحواء. فتصور الأبوة والأمومة العام كان يؤدى وظيفة رابطة الوحدة فى اختلافاتنا ومصادماتنا الكثيرة. غير أننا لما ازددنا علما فى القرن التاسع عشر، بدأنا نرتاب فى هذه الأساطير الدينية، وعوضا من الاشتقاق من الأبوة والأمومة العامة، أخذنا نقسم الجنس البشرى إلى القوقازيين والمنغوليين، وإلى الآريين والساميين، وإلى شعب أخرى من كل صنف. لا أدري هل حكاية آدم وحواء صحيحة حرفيا أو هى نص عبرى لحراقة كلدانية، ولكنى لا أشك أنها فى جوهرها صحيحة. أنها إقرار لحقيقة أساسية، وهى أن الجنس البشرى واحد فى أصله، ولذلك البشر كلهم أقرباء بعضهم لبعض. وإقرار كهذا لا يعارض فى رأى القول بنظرية النشوء والارتقاء، فللمرء أن يدين بتلك النظرية، ومع ذلك يعتقد أن البشر كلهم من جنس واحد، وأن الاختلافات بينهم إنما نشأت من اختلاف البيئة وأسباب أخرى. فكما يجب سبك تعليم الجغرافية من جديد لتتوصل إلى وحدة العالم، كذلك يجب سبك تدريس التاريخ من جديد لتتوصل إلى الوحدة البشرية.

«وإنى أحب أن أشير إلى المعارضة بين الشرق والغرب، أو بين الأجناس والثقافات. يظهر لى أن ما قيل فى مثل هذه المعارضات والمصادمات، مبنى على سوء الفهم للوقائع. لقد قيل لنا إن الفرس هاجموا اليونان قبل العصر المسيحى

لا يمكن تحقيق الوطنية العالمية. إن الأسلوب الذى تتبعه فى تدريس التاريخ والجغرافية اليوم، لا يحارب المقصد فحسب، بل أنه لم يهتم على الأمر الواقع من جهة. فهذه الكرة الأرضية التى خلقتها الطبيعة واحدة، قسمناها إلى أقسام شتى جريا وراء أهوائنا. ولم نكتف بذلك بل صبغنا العالم بألوان مختلفة، وحرصنا على إبقاء هذه الأقسام، وسميناها بأسماء آسيا أو أوروبا، أمريكا أو أفريقيا، فإذا شرعنا فى تعليم الطفل الجغرافية، لا نقول له إنه من سكان الأرض، بل نلقنه بأنه مثلا من دلهى، ودلهى من الهند، والهند من آسيا، وآسيا فى الشرق من الكرة الأرضية، وبعد اجتياز هذه المراحل كلها نقول له أخيرا إنه من مواطنى العالم. فهل نعجب أن فكر الطفل الذى ربي على هذه الطريقة بأنه من تلك البقعة التى ولد بها، سواء كانت تلك البقعة دلهى، أو باريز، أو يوكس، أو نيويارك. وإن جاوز حدود مقاطعته أو وطنه، فأكثر ما يفعل أن يقول بأنه آسى، أو أوربى، أو إفريقى، أو أمريكى، ولكن فكرة عضوية الجنس البشرى تبقى معه تصورا محضا.

«وإنى أثق، أيها المدير العام، أنك توافقنى فى أن طريقة تعليم الجغرافية هذه يجب أن تغير. لنحضر الخرائط للأطفال فى المراحل البدائية، تصبغ فيها الدنيا كلها بصبغة واحدة. يجب أن نعلم الطفل أنه من مواطنى العالم أولا وقبل كل شيء، ثم نقول له إنه كما تقسم المدينة إلى أجنحة للسهولة وتبقى هى بعد هذا التقسيم أيضا واحدة، كذلك قسمت الدنيا إلى قارات كآسيا وأمريكا، أفريقيا وأوروبا، ولكن هذا التقسيم لا ينال من وحدة الدنيا شيئا. وكما أن جناحا واحدا من المدينة يقسم إلى شوارع وحارات، كذلك قسمت القارات إلى وحدات صغيرة نسميها البلاد، ولكن هذه البلاد بعد التقسيم أيضا تظل أجزاء لازمة للدنيا نفسها. وإنى لا أشك أن تدريس الجغرافية بهذه الطريقة من صغره تطبع فى مخيلة الطفل الوطنية العالمية.

خطبة رئيس الوزراء

قال بندت جواهر لال نهرو، رئيس الوزراء، في خطبته الافتتاحية: «يرى كثير من البلاد أن من واجباتها أن تجعل الآخرين على منوالها. وهذه النزعة إن لم تكبح، تنتج مصادمات واسعة، وتسوق الجنس البشرى إلى كوارث عظيمة.

«ولعل الأزمة الجوهريّة اليوم، أزمة الروح الانساني. لقد تربى هاهنا في الهند كثير منا على التقاليد العظيمة التي تجسدت في رجلين قديرين. ونحن أبنائهما الفكريون، ناقصون جد النقص، أغبياء جد الغباوة، ولكننا على رغم ذلك أبنائهما على كل حال. إن كلا من الرجلين يختلف عن الآخر كل الاختلاف، ومع ذلك نشأ من تربة الهند المحضّة، نشأ من ثقافة الهند، نشأ من المنظر الخلقي الذي يمتد إلى عشرة آلاف من السنين. وكلاهما يذكرنا بالخلايا الهندية التي لا تعد ولا تحصى، لأن كليهما كانا هنديين مثاليين، يتخالفان جد الاختلاف، ومع ذلك يتشابهان جد التشابه.

«إن هذين الرجلين كانا يمثلان المثل العليا التي كانت الهند الشابّة أيام شبانٍ تضعها نصب عينها، والتي ربما يحلم بها الكثيرون حتى الآن، ولكني مع ذلك أجدني أشعر الرجلين بعيدين عنا الآن كثير البعد، وإن كنا لا نزال نردد إسميهما كثيرا. لقد تسلت إلينا أساليب أخرى من الفكر، وتغيرت المثل العليا السابقة، واحتلت المثل العليا الجديدة مكان ذلك الروح القوى، روح التعمير، والايمان، والأمل الذي كان يمثله هذان الرجلان الفذان في أساليبهما المختلفة. والعصر الحاضر في الهند وفي غيرها يزداد تمثيلا لروح الانكار والتخريب، لا لروح الايمان والتعمير.

«فما هي قيمة مجهوداتكم في مناحي الحياة المختلفة، في المدارس، والجامعات،

بقرون، وكان هذا الهجوم من الشرق على الغرب، وهو الذى أنتج الهجوم المعاكس من الغرب على الشرق بقيادة الاسكندر. ولكن هل كانت هذه المصادمات بين الشرق والغرب؟ أو هى غارات قام بها الرجال الذين أرادوا إخضاع العالم المعلوم لسلطتهم؟ يظهر لى أننا قد اخترعنا خرافة النضال بين الشرق والغرب وهى تمتد إلى ألوف من السنين، وأرى أنه لا أمل فى تغيير عقلية الانسان حتى نغير أسلوب درس الجغرافية والتاريخ ونسبكه فى قالب جديد. أقول هذا وأعلم أن هذا ليس بعمل هين، فهناك عقبات حتى فى إصلاح تعليم التاريخ والجغرافية، ولعل جوء الوطنية الضيقة أكبر العقبات فى هذا السبيل. ومن العجيب أن الوطنية التى ظهرت للدفاع عن استبداد الملوك، أصبحت اليوم مهاجمة. كانت هى قوة للتحرير والاعتدال فى القرن التاسع عشر، فانقلبت اليوم آلة لسد التقدم البشرى. وإن نفوذها قوى ونافذ إلى حد، أننا مهما شعرنا بضرورة الوحدة العالمية بكل جلاء، ومهما اشتقنا إلى تحقيقها، لا يتيسر لنا حتى الآن أن نجاوِز حدود الوطنية، فى حين أن مستقبل الانسان يبقى مظلمًا حتى نخرج من حدود الوطنية.

«أيها المدير العام، قد سمعت بسرور أن يونسكو قد أقدمت على اتخاذ الوسائل لإصلاح تدريس التاريخ والجغرافية، وكذلك علمت بسرور أن اجتماعات عقدت لهذه الغاية، ولما هو أهم من ذلك أن يونسكو قررت إخراج تاريخ عام للجنس البشرى، يصر على تقدم الوحدة العالمية، وإنى آمل أن طموح يونسكو هذا سيفنجز عمليا أثناء عهدك، وإنى أؤكد لك أن الهند، وهى من الأعضاء المؤسسين ليونسكو، تقدم كل معونة مستطاعة، وتمتد يد التعاون لتحقيق هذه الغاية.

«والآن أشعر بسرور زائد لأرجو من رئيس الوزراء أن يفتح هذه الجلسة للجنة القومية الهندية».

نتقدم بها، أو نستعين بها في فهم هذه المسائل وحلها، فعلينا أن نتشبث بها، ولكننا مع تشبثنا بها نعلم أن هذه الكلمات كثيرا تتحول إلى سكة زائفة في أقوالنا وأعمالنا، لا سيما في السياسة، فكل لفظ نبيل لفظها الانسان، وكل عاطفة شريفة شعر بها الانسان، يصير سكة زائفة!

« تفحص يونسكو في الهند وفي غير الهند عما يسمى بمسئلة التوترات. وإني استغرب ذلك وأقول أ ما كان أولى أن يفحص عنه في «ليك سكسيس»؟ لم ذا تذهب يونسكو بعيداً كل هذا البعد ولا تبحث عن الشر في مركزه؟ لم لا تبحث عنه في وزارات العالم، لأنها المعين الذي تتفجر منها التوترات العالمية اليوم؟ ليس منشاء التوترات، غوغاء الناس الذين يتهورون أحيانا فيفلقون بعض الرؤس، بل هم أولئك الجالسون في مقاعد الوزارات الذين استعدوا، لا لكسر عدد من الرؤس، بل لتحطيم الألوف والملايين من الرؤس، فكيف لكم أن توفقوا في مسعاكم بدرس المسائل السوقية التافهة، أو مسائل بعض النواحي العالمية هنا وهناك، ما دامت المسئلة الكبيرة الخطيرة تلف العالم كله وتهده بالدمار؟

«أضع كل هذه الأسئلة التي تقلق بالي بتواضع تام بين أيديكم، وإني عندما أفكر في هذه المسائل، يزول كل افتخار بالفطنة، لأنى رأيت الفطنة تسخر لمقاصد دينئة. وتذهب بنا أحيانا إلى لا شىء. كل افتخار بالنجاح والفوز يذوب، لأن القصور العظيم في النجاح يصادفنا وجهاً لوجه، وأنا لا أدرى ما ذا يبقى مكان الافتخار بعد زواله؟ أجل، يبقى بعض العجب بالقدرة، لأنه ما دام الانسان يشعر بالقدرة على العمل، يلزمه العجب ليقوم بواجبه وبعمله. فعلينا أن نفكر وتنسأل، كيف يتيسر لنا أن نعالج هذه المسئلة العظيمة التي تواجهنا في هذا العالم الذرى حيثما وجدنا؟

«نجد أشخاصا وشعوبا وساسة يزعمون بكل ثقة أن لهم الحق. كل الحق بأن

والمؤتمرات، إن كان هذا هو روح العصر الحاضر، وإن كان السحاب الأسود المحلق فوقكم يلفكم في أى وقت؟ قامت عصبة الأمم وإداراتها بأعمال حسنة، ولكنها جرف بها جارف لم تستطع أن تقاومه، ولذلك يتسرب الخوف إلى نفسى هامسا، هل يحرف سائر مجهوداتنا جارف آخر ليس في مقدورنا مقاومته؟ إن كان الأمر هكذا، أفليس من الحكمة أن نحاول ضبط ذلك الجارف، عوضا من أن نعيش في قبة من العاج خائفين وجلين؟ أجل، نحن نعمل عملا حسنا بلا ريب، ولكنه عمل لا يؤثر في جوهر الأشياء اليوم. القنبلة الذرية، هي رمز هذا العصر، ويظهر أننا عاثون في طيفها، فيا ترى هل وصلنا إلى أصل أو مساء حضارتنا هذه التي تملك تاريخا مجيدا مفتخرا به؟ أو جردنا من روح التخليق؟ أو فقدنا النشاط والايان الذين يلازمان صبح الحضارة؟ وهل لنا أن نسترد روح الفجر في هذا الأصيل، ونحوه إلى شيء خلاف ما هو اليوم؟ أم جرى القدر بأن يتبع الأصيل، المساء، ثم ظلال الليل؟ لا أدري، ولكن مخيلتي لا تزال تتصادم بهذه المسائل.

كيف نعالج هذه المسائل؟ تقول يونسكو، نعالجها بالتعليم، والتدريس، والثقافة. وبأى شيء آخر غير ذلك نعالجها؟ ولكننا نجد التدريس كثيرا ما يجرى في المجارى المخطئة، ونجد العلم يسخر لأغراض خبيثة، ونجد الثقافة عوضا من أن توسع أذهاننا، وتهبنا الاتزان والتبصر، تضيق فكرنا، وتخلق الحرب. أجل، كل ما يفرق ويضيق ليس من الثقافة الحقيقية في شيء وعلى رغم ذلك يستعمل كل شخص هتاف الثقافة في معنى يختلف عن معنى الشخص الآخر كل الاختلاف، فهذه الأشياء التي كان من شأنها أن تساعدنا في حل مسائل العالم، أصبحت عراقيل في سبيل حلها. كيف تتغلب على هذه المشكلة؟ بالتأكيد ليس بالقول إن التدريس، والعلم، والثقافة أشياء رذيلة بغيضة، لأنها هي الوسائل الوحيدة التي

الناس. يوجد في العالم ما يكفي للناس كلهم بل أكثر منه، ولذلك ارتفعت الأسباب القديمة للمنازعات، ولكن مع ذلك جلب العهد الصناعي معه منازعات أكبر من قبل، في حين أنه كان ينتظر منه القضاء عليها.

«وأيضا مع كل هذه الثروة المتواصلة عن التقدم السلي، والتعاون، والتفاهم العام، نجد الشعوب تسلك طريقا مخطئا، فكيف لنا أن نعالج هذه المتناقضات؟ وأمل أن يونسكو مع ما تعمل اليوم في محيطها الخاص، تفكر في هذا الميدان الواسع الذي أشرت إليه».

خطبة الدكتور بودى

وها هي خلاصة ما قاله الدكتور بودى المدير العام ليونسكو في الجلسة:

«أشكر رئيس الوزراء ووزير المعارف لاحتفالهما بي في هذه الجلسة. وأرى من واجبي أن أصرح بأن الهند في طليعة الدول التي عاونت يونسكو في غايتها، ألا وهي التعاون والتفاهم بين البشر كافة. إن مملكتكم الواسعة تضم بين أطرافها أكثر من سبع الجنس البشرى. فلا غرو إن نظرت هي بثقة، على رغم الغيوم السوداء الحاضرة، إلى السلام القادم المؤسس على دعائم الحكمة والعدل والمعونة العامة. وإني أشعر بسرور حقيقى عندما أبلغ القائمين بشئون هذه الدولة وكذلك الشعب الهندى بأسره شكر الذين يؤمنون بالعالم الحر المحب للسلام.

«والمنازعات الكثيرة التى أبتلى بها العالم اليوم قد نشأت من المتناقضات في الذهن، أو من التعارض بين الفكر الصحيح والعمل الأناني. وقد تولدت يونسكو من الثقة بأن الحرب ليست علاجاً للحرب، وبأن حشد القوى المعنوية العالمية لخلق التضامن الفكرى والأخلاقي القوى، هو الذى يضمن السلام بالوسائل السلمية.

«ترغب يونسكو في أن تساعد الناس عامة إلى السلام العادل والرفاهية المادية،

يقوموا بجهاد أخلاقي لخير الانسانية . وإنى أفكر أحيانا أن الدنيا ربما كانت في خير إن وجد فيها قليل أو لم يوجد شيء من هذه المجاهدات الأخلاقية . كل واحد يريد القيام بالجهاد الأخلاقي، لا في محيطه الخاص، بل يحاول تسليط جهاده على الآخرين . وعندما تختلف الأخلاق أو غايات الجهاد الأخلاقي، تتصادم القوى وتهدد العالم المسكين بالهلاك .

«والواقع أنه يوجد نظريا، أو يجب أن يوجد أمر عام شامل فيما يسمى بالثقافة أو بالحق، ولكن الدنيا مع ذلك ملوثة بألوان كثيرة، والمناظر الخلفية للشعوب الكبيرة مختلفة جدا، وتطوراتها التاريخية كذلك مختلفة، حتى أن حاجاتها اليوم مختلفة أيضا .

«تفتقر معظم البلاد الآسية إلى المواد الغذائية، والملبس، والمسكن، والأحوال الصحية . فليس لكم أن تنتظروا التقدم الثقافي بينما الحاجات الأولية مفقودة . تفكر البلاد الأخرى من طريق آخر، لأن حاجاتها مختلفة أو ظروفها مختلفة، والبلاد الكبيرة، مثل الهند التي لها ماض مجيد، لا تستطيع أن تنسى ماضيها، وليس هنالك سبب لأن ننساه . أجل، إنها تريد أن تتخلص مما في ماضيها من العبء والخطأ، أو ما لا يوافق الظروف الحاضرة، ولكن لا مناص من أن تنشأ أصول تقدمها من ذلك الماضي .

«وعلى ذلك يجب أن تذكر أنه بينما نحن مسوقون إلى الفكر العام والعمل العام، لأنه لا مناص منه، توجد هنالك اختلافات لا مناص منها، فعلينا أن نعترف بها، ولا نحاول إرغام الآخرين على إرادتنا لطمس تلك الاختلافات . وإنى أحب تطبيق هذا المبدأ على الهند، وتطبيقه على العالم كله أولى .

«إن التقدمات الصناعية قد حلت كثيرا من مسائل الماضي، وهي تقدر على حل مسائل المأكل، والملبس، والمسكن، وحاجات الصحة، وكل ما يحتاج إليه

بين الآخرين. ولكن قابليتها للامتصاص، لم تصد عبقريتها قط من الاصرار على منظرها الخلفى الخاص غير المتبدل. هكذا نضج طبعها على رغم الموجات الخارجية التى طالما غمرتها. وإنى لا أرتاب فى أن الهند ستقبل على الصناعات الحاضرة، وتعديل حياتها المادية، ومع ذلك لا تفقد شيئاً مما هو الهند. إن تاريخكم نفسه يقنعكم بالجرى مع التقدم وإنعاش قوة تجديد الحياة، ولكن فى سبيل تقدمها ونهضتها تظل الهند محافظة على روحها السمع للجنس البشرى كله.

«إن القدم وضع تاج الحكمة على رأس الحضارة الهندية، ولكنه لم ينل من جيشان نشاطها الحيوى شيئاً، كما ثبت ذلك جلياً فى السنوات الأخيرة من اشتراكها النشط فى مشاريع يونسكو. والذى نراه منكم من مزج القوة بالحكمة، يقنعنى بأن بلادكم ستغلب على محن العصر الحاضر بكل نجاح. الهند مسرح لمضادات عجيبة جداً، وهى تصلح لأن تجرب فيها تجربة جريئة لم يسبق إليها بهذه الوسعة أبداً. والمسائل العامة التى تواجه العالم كله اليوم، توجد فى الهند على قدر عظيم وضرورة ملحة لا نظير لها فى غيرها من البلاد. وسعة المهمة التى تواجهكم، تحملنا على احترامكم، والطريقة التى تعالجونها بها، تقدم أسوة صالحة للعالم كله. إنكم فى داخل حدودكم تعملون لأكثر من حظ بلادكم، فالعالم كله يعلم أن حظه كذلك فى أيديكم بمقدار. وتتلخص مهمتكم فى القيام بانقلاب صناعى لم يسبق إليه، فتبيدون الفقر والجوع، ومع ذلك تبقون مؤمنين بالمثل الأعلى للسلام والعدل والحرية — المثل الأعلى الذى نادى به هيئة الشعوب المتحدة، والمثل الأعلى الذى تجرى وراءه يونسكو. وهل نحتاج إلى ضمان أحسن لتعاوننا المتواصل من هذا الضمان القوى؟

«إن الجرأة الهادئة والتبصر اللذين تواجه بهما الهند المسائل الهامة من إدخال الصناعة الحاضرة فى الحضارة العتيقة، قد بين ذلك شاعركم العظيم، رابندرانات

إلا أن آلاتها — التعليم، والعلم، والثقافة — تعمل عملها في الذهن وحده، لأن الذهن هو المبدأ لسائر الأعمال. قليل من البلاد تصلح كالهند لأن تجذب وتدرّك نفوذ طريق يونسكو الخاصة، وذلك لتقاليدها العجيبة المعجزة الممتدة من أشوكا إلى غاندى وتلاميذه، إلى أكثر من عشرين قرن — وهى ربما بدأت قبل هداية أشوكا بسنين كثيرة، ولا بد من أن تتسلسل إلى قرون آتية كثيرة. إن نبذ الأمبراطور العظيم بغتة فكرة الفتوح الحربية، منشدا للعدل والرحمة، لدرس خليف أن يتدبر فيه الأقوياء اليوم.

« ترمى يونسكو بواسطة التعليم، والعلم، والثقافة إلى أن تغرس وتقوى في وجدان الناس عامة المبادئ التى تضمن انتصار التقدم السلمى على العنف التخريبى. ولم يكن من المصادفة أن أول اقتباس فى مجموعة الحقوق البشرية التى نشرناها حديثا، كان من أقوال مهاتما غاندى الشهير، وهو قوله 'إن الحقوق التى تصلح وتستحق أن تصان لى التى تجت من الواجب الذى أدى خير الأداء'.

« ليست يونسكو ترجمانا لحضارة خاصة، غربية كانت أو شرقية، بل إنها مع الاحترام التام للأشخاص والكتل الجنسية، وللأسلوب الخاص بكل شخص وشعب، تنشد أن تقوى فى كل واحد الشعور بالأخوة العالمية والتضامن العالمى، وبهذه الطريقة تقرر فى الأذهان درس التفاهم والتعاون فى سائر الأعمال الفكرية.

« وطريقة يونسكو هذه توافق التقاليد الهندية، فقد قيل إن عبقرية الهند فى التبادل، ويونسكو كذلك تشد غاياتها العالمية من طريق التبادل — بين الأشخاص، والمواد، والمعلومات، والتفاهم. فلائحتها تلخص فى التبادل الثقافى من سائر الأنواع.

« امتازت الهند خلال تاريخها المتقلب الممتد إلى ألوف من السنين بقوة هضمها الأسمى، والاجتماعى، والفكرى، والدينى، والفنى، كما امتازت بقوة نشر نفوذها

الناسك الذى أغواه الشيطان

لكاتب فاضل

قال السيد (بوذا) وقد انتهت الأمطار، «ها قد آن الأوان لنغادر هذا المكان المنعزل ونعود إلى العمران لنشر الحق بين الخلق». سمع آندا هذا فحزن لفراق القمم الثلجية التى كانوا يتمتعون بجمالها طول الشهور الماضية وقال متذمرا متأوها «هذه هى الجبال التى تبهج بها روحى وتبجزل».

سمع السيد كلامه فأجابه قائلا «لا تقل هذا! يا آندا، فان ميقات الراحة والمراقبة قد مضى، بل الأولى بك أن تقول، إني منحدر فى الوقت المناسب لأقوم بواجبى على مرأى من الناس ومسمع، بل عليك أن تقول، إن طرق المدينة هى التى تبهج بها روحى، حيث يكد العمال ويعرقون، ويتعذب الشيوخ ويثنون، ويكدح الخدم ويرزؤن، وتمشى الثيران بعيون كليله وأقدام تعب، محمولة بأحمال ثقيلة، وسط غبار أقدامها تحيط بها الذباب من كل جانب!»

«سأقول ما أمرنى به سيدى» أجاب آندا بكل خضوع.

وبينما كانوا يقطعون الطرق فى المدن والقرى ويسلكون المسالك بين مزارع الأرز والغلات، رأوا زارعا يبذر مزرعه ويسوى التراب بأقدامه، فما كان من المبارك إلا أن وقف أمامه مادّا إليه كشكوله.

نظر إليه الزارع مريبا متذمرا ثم حرك رأسه وزجره قائلا «إنى أحرث الأرض، ثم أبذر البذور، وأحرس الزرع شهورا طويلة ليلا ونهارا، وأدافع عنه دفاعا مجيدا، ولكنك، أيها الناسك، ما ذا تفعل أنت؟ لا شئ! أخذت

طاغور، بطريقة ملهمة، فقال 'أشعر بالافتخار أنني ولدت في هذا العصر العظيم، وأعلم أننا نحتاج إلى زمن لتطبيق أنفسنا على الظروف التي ليست جديدة فحسب، بل تكاد أن تكون على عكس الماضي. لنعلن للعالم بأن الفجر قد أخذ يبرز، وبأننا لن تتأخر ولن ننزوي في النواحي المظلمة، بل تتواجه بعضنا بعضاً في جوء التفاهم المتبادل والثقة العامة على الأرض المشتركة من التعاون، ولن نربي روح الانكار والرفض، بل نقبل بالغبطة والسرور ذلك الذي يزدهر دائماً أحسن ما فينا!'



الزارع يهتف بنا . هو يدعونا إليه . انظروا إنه يصيح ويحرك يديه .
«دعه يصيح فى مكانه!» قال منكولانا غاضبا «هل يعود المبارك على أمر
بخيل جلف؟»
«أجل ، إني أعود على أمر مجذوم أو كلب!» قال المبارك باسمنا ، فرجعوا
أدراجهم .

وقد ألقى المزارع نفسه على قدمى السيد وهو يصرخ مستغيثا «لقد أئمت
ولقيت جزاء إثمى ، كما يلقى اللص جزاءه إذا رآه عسس الملك . فاني ما عدت
إلى تسوية أرضى ، إلا نهشنى ثعبان ، وإني ميت لا محالة!»
قال هذا ورفع قدمه متوجعا ، وقد شهدوا أثر انزلاق الثعبان لا يزال بارزا
على أرض الحقل الرطبة .

وإذ ذاك نظر السيد إلى بنج كورى ، المريد الصبي الذى كان من رعاة الماشية
وقال «ولدى ، هل رأيت أحدا من رفقاءك الرعاة يلدغه الثعبان؟»
«أجل ، رأيت ذلك مرارا» .

«فما ذا كانوا يفعلونه؟»

«كانوا يموتون ، إلا أن يدركهم الله برحمته فيعيشون» .

«يا ليت تدركنى رحمة المبارك ، وإن كنت مذنبا!» صاح الفلاح راجيا
متذللا «إن حياتى بيد المبارك أعيش إن رحمنى السيد!»

«اسمع أيها الرجل» صاح منكولانا «ما كان ذلك الثعبان ، إلا خيط حظك ،
وجاء ليهبك ثمرة ذنوبك فى حياة من موالدك السالقة» .

«دع الشريعة تنام هذه الساعة يا منكولانا» قال السيد منتهرا «وقل لى أنت

إلى الكسل ولجأت إلى البطالة! عد إلى الحياة واحرث، ثم كل هنثيا مرثيا!»

فأجابه المبارك قائلا «وهذا هو ما أنا أفعله. إني كذلك مزارع!»

احتد الزارع فقال حاقدا «ما أعجب حركك هذا! تهيم على وجهك، وتدخل حقول الآخرين، وتسئل طعامهم! وإني لا أرى معك النير أو الثيران أو المحراث أو المنخس».

فأجابه المبارك قائلا «إن الايمان هو البذر الذى أبذره، وبغيث الزهد أرويه، وبمحراث الشريعة أحرث قلوب البشر. والجهد هو ثورى، وإرادتى التى ركزتها فى النهاية من البداية، هى المنخس الذى أزاوله. والأبدية هى التى تثمرها الأرض بحرثى، والذى يتقن هذه الزراعة يتجرد من قمص الروح!»

ولكن البرهمى — لأن الزارع كان برهميا — حرك رأسه برفض وازدراء. فتولى المبارك ورققائه وشرعوا فى سيرهم.

«إنه من الذين لم يهذبوا أنفسهم بالنسك» قال منكولانا، وهو يمشى مع السيد «ولذلك لا يخطر فى باله إلا النفع المادى. فينفر من الشريعة».

سمع السيد الكلام فقال «إن الذى لا يملك هواه، لا يطهره النسك، فهو ينظر إلى الدنيا — إلى حقوله النظرة — ويقول، أنا رب كل هذا، وهذا كله لى، ولا يخطر فى باله أن الشيخوخة والموت يرصدانه — والشيخوخة والموت كراعى الماشية القاسى الذى يقودها بعصاه الغليظة إلى مرابدها».

وتتم دهما سينابتي قائلا «وأخيرا يهلك كما يهلك مالك الحزين على البركة التى لا سمك فيها!»

وعند ذلك التفت بنج كورى، أحدث المريدين سنا، إلى ورائه وقال «ها إن

إطفاء الشهوة، ثم خاطبه قائلا «ويبدو لى مع ذلك أنك لا ترغب حتى الآن فى إطفاء الشهوة إلا قليلا».

ولكن البرهمى رفع عقيرته قائلا «إنى ألتجىء إلى بوذا، وألتجىء إلى الشريعة، وألتجىء إلى الجماعة».

«نعم» خاطبه منكولانا حانقا «عندما يتعلق الثعبان بقدمك! وهل للبارك ثعابين فى كل مكان ليقنع بالشريعة من كانوا مثلك؟»

«أقم فى قريتك» قال السيد للبرهمى بلطف «وتدبر فى كل ما سمعته منى، ولما تنتهى عن شغلك فى الموسم، تأتى إلى حيثما كنت، لتساقى التعاليم الأخرى».

«وهلا تذبل جذور النجاة فى داخلى، إن لم أسمع وأر المبارك كل يوم؟»

«هذا هو ما تقرره أنت. ومثل النحلة التى تجمع العسل من دون أن تجرح الزهرة وتنب عطرיתהا أو بهجتها، يبق تلميذى فى قريته».

تردد الرجل، بعضه يرغب فى مصاحبة المبارك وبعضه يريد التثبت بحقوقه وثورته، ثم خاطب السيد قائلا «ولكن كيف يعلم المبارك أنى أتبع الشريعة إن لم أرافقه؟»

«لأعلن ذلك. رائحة الأزهار لا تنتشر خلاف مهب الهواء، ولكن رائحة حياة المرء الطيب لا يسدها الهواء بل تذيعها فى جميع الجهات. تذكر هذه الساعة، ساعة الألم والخوف. لقد طرقت الموت على بابك، ورأيت بعينيك أنك لا تملك زادا لتلك الرحلة! تعالوا أيها الناسك!»

ولى المبارك ظهره وذهب فى طريقه، وبعد مسافة قصيرة، نزلوا فى مكان ليستريحوا.

«بنج كورى!» رفع السيد صوته «يحدثنى قلبى أن أسئلك سؤالا. كيف علمت

يا بنج كورى، عندما كان يدرك الله الملدوغ برحمته، فهل كان يعيش برحمته وحده دون أن يساعده أحد من رفقائه؟

«كلا، أيها السيد، كنا نسعفه بكل ما نعلمه ونقدر عليه».

«إذن، افعل بهذا المنكود كل ما كنت تفعله إذ ذاك».

فأخرج الولد من حزامه سكين الصيادين الذى ما زال باقيا معه، فشرط به جرح البرهمى. فتدفق الدم بقوة، ووضع على الجرح حجرا صغيرا ذا مسام، فاخذ يولول الملدوغ متوجعا. وبعد هنيهة أخذ الولد شيئا من الطين ووضعاه على الجرح ثم ربطه بقطعة من قماش المزارع نفسه.

وقد ظل المبارك يراقب كل ذلك بعناية كبيرة، وأخيرا قال للولد سائلا «هل هو يعيش؟»

«نعم يعيش».

وحينئذ جمع البرهمى كفيه راکعا لاظهار تذللته وقال بكل خضوع «ليسمح لى المبارك إن أرافقه وأتعلم الشريعة».

تفحص المبارك وجه البرهمى مليا ثم أجابه قائلا «لا. تحدثنى نفسى بأنك لم تتأهل لحياة النسك بعد. وفوق هذا إن هجر جميع الزراع الطيبين مزارعهم الجيدة (وهنا تبسم المبارك) فلا يكون لزراع مثلى ومثل رفقتى هؤلاء ثمار فى الموسم».

«إذن هل لمثلى أن يتبع الشريعة الغراء ويبقى فى قريته؟»

«ليس أنت وحدك، بل على كثير مثلك أن يظلوا ساكنين فى قراهم متبعين الصراط النير، لينال الجنس البشرى نجاته بالشريعة».

وإذ ذاك شرح السيد له «الحقائق الأربعة النيلة» وبين له كيف يتمكن من

«أجل» أردف منكولانا قائلا «إن عمله حسنة فى رأى. ولا ينبغي لأحد أن ييغض هذا الناسك الصغير».

وما زال الولد بنج كورى يلاحظ وجه السيد، والكل سائرون فى طريقهم، وهو قلق لا يعرف هل السيد راض عنه أو ساخط عليه.

وفى المساء عندما ألقوا عصا الترحال بانت للولد الحقيقة المرة، فقد قال السيد «اكتشفت اليوم أن تلميذين من تلاميذى لا يصلحان للشرعة الغراء بعد. هنالك ذلك البرهمى وهنا بنج كورى هذا».

ثم نظر السيد إلى بنج كورى الذى كان يوقد النار لطبخ طعامهم وقال له «يا بنج كورى، كيف أنت تشعل النار، وهى ليست بموجودة هنا؟»

سمع الولد هذا فأخذه العجب وقال «ما ذا؟ أفرك حجرين فتشتعل النار أيها السيد».

«وأنا كذلك أشعل النار إذا وجدت حجرين. عليك أن تذهب إلى ذلك البرهمى الذى رأيناه آفا، وتخدمه لمدة شهر كامل — ترعى ماشيته وتفعل كل ما يأمرك به. أما أجرك على الخدمة، فيكون ذلك العلم — علم الشرعة الغراء — الذى يصلك عقب حراستك الطويلة المملة فى الليالى السوداء».

وقد احتج كل من سرى بتا وآندا قائلين :

«تفكر أيها المبارك» قال آندا «إنه ليس إلا ولد صغير. وأما البرهمى، إن صدقت فراستى فيه، فإن قلبه أشد قسوة من الحجارة».

«لقد أذنب الطفل. لا شك فيه» قال سرى بتا «ولكنه يمكن تطهيره تعليمه الشرعة كل يوم. وإنى لألوم نفسى على غفلتى عن تعليمه».

كان يبدو منكولانا عبوسا أكثر من المعتاد مخاطب السيد قائلا «وهل الولد

أن الرجل يعيش؟»

«لأن الثعبان الذى نهشه لم يكن ساما» .

«ليس ساما ! كيف علمت ذلك؟»

«لأنى رأيت الثعبان بعينى رأسى ، أيها السيد ! إنه كان لا يزال منزويا فى الوحل ، ولكن البرهمى لشدة فزعه لم يستطع ملاحظته» .

«إذن كنت على علم بأن لدغته ليست بمميتة ! ومع ذلك شرطت جلده ، وهو يصبح ويولول من شدة الألم !»

«هنالك مثل فى قومى» أجاب الولد وهو خجل «ثلاث أصوات ليس شىء أحلى منها: صياح البرهمى من الألم والخوف ، وصياح الولد البكر عند ولادته ، والترحيب فى الجنة عند نهاية الحياة» .

«لا ريب عند قومك أمثال كثيرة مثل ذلك ! ولكن الذى أتذكره أن تلميذى أذى وجودا حيا ، فتأذى به أذية شديدة فولول ! والتلميذ يقول عن هذا الصوت أنه حلو !»

«وكذلك هو لوث نفسه بالغش» قال سرى بتا .

«كان الرجل نهر المبارك» قال الولد معذرا عن نفسه «فأردت أن أسوق إليه الألم كعلم ، ورأيت أن درس ذلك المعلم كان قاسيا ونفذ إلى قلبه !»

«لقد ارتكب الولد شرا عظيما ، لا ريب فيه» قال سرى بتا .

«ولكنه حفظ حياة برهمى بعلبه» قال منكولانا بوجهه عبوس «أنا بنفسى ولدت برهميا وأعلم أنه ليس بعمل صغير» .

«نعم» أيدته آندا قائلا «وهو كذلك عاقب جلفا على احتقاره المبارك» .

خادمان من الرجال الأشداء وضرباه بالهراوة قائلين «الآن تذهب؟»

«قولا للبرهمى إن المبارك الذى شفاه، قد أرسلنى إليه.

خرج البرهمى بنفسه، خائفا وجلا متسائلا «هل أرسلك المبارك لتأخذ منى هدية له ولنفسك؟ إنى رجل فقير، وقد رأيت بعينك مزرعتى الحقيرة!»

«بلى، رايتها، ولكن لا المبارك يريد الهدية ولا أنا أريدها».

«فهل سحب المبارك عطفه وبركته عنى؟» صرخ البرهمى فزعا.

«كلا. إن منح المبارك مبذولة من دون استرداد أو طلب أجر، مثل نور الشمس الذى ينفذ حتى إلى المكان الذى ليس به حى يتنفس، كما يصل إلى حقولك الغنية، أيها البرهمى!»

«إذن قل للمبارك إن موسم الحصاد إذا انتهى، يحضر ديوندرانات البرهمى إليك ويتلقى العلم على قدميك».

«ولكن السيد يقول: هل ينتظر ذلك الحصاد، حصاد الروح الذى هو يعنى به؟ إن المواسم الأرضية لا تنتظر، تنضج البذور لميعادها وبعد النضج تتحول إلى اليبس، ولذلك أرسلنى إليك مرشدا لك. وإنى سأبقى عندك شهرا كاملا وأعلمك الشريعة الغراء».

«هل أرسلك أنت — الولد المهن، الشحاذ الوغد، سافل الولادة — لتكون مرشدا للبرهمى الذى جعلته حسناته فى الموالد السابقة نبلا وغنيا فى الحياة الحاضرة؟»

«ليكن كما تقول، أ لست هذا الصباح عندما كنت متألما وفزعا من الموت، التجأت إلى بوذا، والشريعة، والجماعة؟» .

يخبر البرهمي بخديعته التي آذته كل هذه الأذية؟»

«هذا هو ما يقرره التليذ بنفسه».

غرق بنج كورى في بحر أفكاره وظل صامتا.

«أليس عندك شيء تقوله، أيها الناسك» قال السيد.

«لا شيء، أيها المبارك».

«لا شيء مطلقا؟»

«لا شيء. وإن كان لا بد لي من أقول شيئا، فأقول، اختار السيد لنفسه

في تلك الليلة الخيفة بكهف اللص الفطيع تليذين. وقد أرسل السيد واحدا منها ليبحث عن ذنوبه التي تجرى الآن وراءه. وقد أذنبت أنا كذلك على رغم أن المبارك شملني بعطفه ورحمته. والآن هو يرسلني أيضا وراء ذنبي بينما الذنب حديث وضعيف. ولو لم يفعل السيد ذلك، لدهمني ذلك الذنب بعد أن يكون شب وتقوى، وأنا في غفلة عنه».

ولما أرخى الليل سدوله، وجدوا الولد متوجها نحو قرية البرهمي.

(٢)

كان الليل مظلمًا حالكا، وبعد الجهد الجهد وصل بنج كورى إلى القرية ثم إلى بيت البرهمي، وكان الباب مغلقا من الداخل، خوفا من السراق واللصوص، لأن ربه كان ثريا. طرق الولد الباب وما زال يطرقه لمدة طويلة، حتى فتح.

«البرهمي متوعدك» قال الخادم. وهل عليه أن يأتي ليتصدق على صبي مهين،

سافل المولد، ذنى العمل مثلك، إذهب على وجهك، تعسا لك! وغلق الباب.

غير أن بنج كورى ما زال مصرا ملحا يطرقه حتى فتح مرة أخرى وخرج

ما فعلته أنت ؟»

« سألتى السيد قائلاً ، كيف علمت أن البرهمى يعيش ؟ فأخبرته بكل شئ . ،
فقرض على الكفارة بأن أعود إليك وأخدمك من دون أجر طول الشهر القادم .»
« إذن جئت لتكون خادماً لى ؟»

« نعم ، هذا هو ما أمرنى به المبارك .»

« نعم ، وبدون أجر !»

وإذ ذاك نادى البرهمى واحدا من خدمه وأخذ من يده الهراوة الغليظة
التي كان يحملها للدفاع عن اللصوص ، وأخذ يضرب بها الولد حتى كلت يده ،
دهو يصيح قائلاً « ولكنى أعطيك الأجر على خدمتك أيها الوغد الذى ولد فى
الاثم لتذوق وبال سيأتك التى ارتكبت فى الموالد السابقة ، وتنال جزاء شرطك
لحم البرهمى بسكينك !» وأخيرا حمله الخدم وألقوه فى زريبة تضربها رياح الليل
الباردة من كل جهة ، وتركوه مقروحا ، متألماً ، محروقا .

وفى الأسابيع التى تبعت كان الولد بنج كورى يفكر فى الأسطورة القروية التى
تقول بأن العفريت اختطف التاجر المغرور «رام ناث» وجعله خادماً له فى بحر
من البغضاء القديمة المتواصلة بين الجنس البشرى والجنس العفريتى ، وكيف أن
أمواج هذا البحر تغمره الآن كما كانت تغمر رام ناث .

وما زال الولد يسعى ليتذكر الحقائق التى علمه إياها السيد ، فيطرد كل غضب
من قلبه ، ويقف كل يوم بخضوع ماذا يده بكشكوله يلقى فيه أهل البرهمى كسرات
«بقايا من المأكولات التى لا تصلح لهم بحال . وما أسهل له أن يقطع عنق
البرهمى بسكينه ويفر إلى الجبال التى لا تبعد أكثر من عشرة أميال . يستطيع
أن ينتقم لنفسه فى غسق الليل ، وإذا وصل الجبال فلا يتمكن أحد من القبض

« نعم ولكن السيد قال لى ، أقم حيث كنت فى قرينتك وكن تليذى هنالك » .
وعند ذلك عاد بنج كورى إلى رشفه فجمع كل قواه كما يجمع الواحد أنفاسه
فى الصباح البارد ، شديد البرد قبل أن يغوص فى الماء البارد القارص ، وقال فى
نفسه « والآن أنا ألاقى ذبنى وجها لوجه » ثم رفع عقيرته قائلا « أيها البرهمى إن
ذلك الثعبان الذى نهشك لم يكن ساما ممتا ! »

« لم يكن الثعبان ساما ؟ »

« لا . لقد رأيته بنفسى . إنه كان من تلك الثعابين التى تعيش فى الوحول
والتي طالما رأيتها بجنب الأنهار عندما كنت راعيا للماشية وقبل أن ينجذنى السيد » .
« أنت بنفسك رأيته ومع ذلك شرطت جلدى ولحمى ؟ أهرقت الدم البرهمى
بدون سبب ! أنت يا راعى الماشية ! »

« أجل ، فعلت ذلك ! »

« وهل بوذا هو الذى أمرك به ؟ »

« إن السيد ما كان يعلمه . أنا وحدى رأيت الثعبان » .

سمع البرهمى هذا وكاد يتميز من الغيظ فما كان منه إلا ضرب الولد بالمشعل
الذى كان فى يده كرتين . آذت آلام الحروق الولد كثيرا ولكنه ثبت فى مكانه
رابط الجائش ، قائلا فى نفسه « الآن وجدت ذبنى قد لقينى وجها لوجه وبدأت
أتملص من شباكه . لقد صاننى السيد من الجحيم حقا ! »

« ولم فعلت أنت أيها الوغد اللئيم ؟ » قال البرهمى وأسنانه تصتبك من الغضب .

« لأنك كنت احتقرت المبارك ! »

سمع البرهمى هذا وسكن غضبه فجأة وسأل بعجب ظاهر « وكيف علم بوذا

ثم حدث نفسه قائلا « إن السيد هو الذى أرسلنى إلى هذا المكان، كالجندى الذى يرسل للدفاع عن مركز هام . ولقد علم أن مارا — الشيطان — سيوسوس فى صدرى . وأنى سأكون رابط الجأش وأحارب الشيطان حتى يعلم السيد أنى الجندى الذى لا يقهر ، وإن دهمه الموت نفسه ! »

ولما وجد مارا، الشيطان ، أن إرادة الولد الراعى قوية لا تتزعزع ، قال فى نفسه « ليس الآن ولكنى سأعود فى وقت آخر وأغلبه . من الذى كان يظن أن السيد يجعل قلب الولد الشحاذ قويا إلى هذه الدرجة ؟ »

ولكن مارا يجد مسالك كثيرة توصله إلى حصن الذهن . تسلل ابن آوى ليلا إلى مربط البقر حيث ينام الولد ، وقتل عجلا ولد حديثا ، فضربوا الولد ضربا موجعا على غفلة ، إذ كان عليه أن يحرس المكان ولا يغمض عينه حتى فى الساعات المتأخرة من الليل . وقد أقبلت زوجة البرهمى سابة ، شاتمة ، صاخبة ، لاعنة ، وأخذت تضرب وجهه بنعلها . ثم أرغموه على أن يخرج بالماشية إلى المرعى كعادته كل يوم ، فخرج وكله ألم ، وذلل ، وكآبة .

انتشرت الماشية فى المرتع وذهل الولد عنها يفكر فى مصيره ، فلم يشعر بمقدم نمر إلا بعد أن اقتربس عجلا كبيرا . تنبه الولد فوجد السبع فوق العجل فما كان منه إلا أن هاجمه غير هيب وطرده ، ولكنه لم يستطع طرد المخاوف التى غلبته من بطش البرهمى القاسى وزوجته الشريرة .

وإذ ذاك تسرب مارا إلى قلبه وأخذ يوسوس له « إن المبارك لا يبالى بولد سافل مثلك . إنه أمير ، ابن ملك كبير ، وقد عاش فى راحة وهناء ، فكيف له أن يعرف تعاسة الفقراء والمقهورين . لم يضربه أحد قط . كيف يتجرأ أحد أن يرفع يده على ابن الملك ؟ ولكنه أرسلك إلى هنا لتخدم هذا البرهمى الفظ وزوجته الممقوتة . إنه الآن تحت شجرة باسقة ، يستريح فى ظلالها الباردة ويتبجح

عليه . ولكنه ما زال يطرد الحقد من قلبه ويقف بكشكوله خاشعا متذللا ...
 وكان البرهمى يجوعه، ويرفسه بقدمه، ويشتمه، ويأمره بالقيام قبل أن يتنفس
 الصبح ويشغله فى الأعمال الشاقة المهيئة إلى الساعات المتأخرة من الليل، عندما
 ينام سائر الناس ولا يبقى أحد لتعذيبه .

وقد بزت زوجة البرهمى غيرها حذافة ومهارة فى الفضاغة والغلظة فكانت
 لا تترك الولد المسكين يقر له قرار وتؤذيه بكل ما أوتيت من القوة والدهاء .

وقد قال الولد فى نفسه « هذه هى سيئتى التى قال عنها السيد إنها تلين إن
 قابلتها وجها لوجه بشجاعة، فعلى أن أتذكر دائما أوامر السيد . إني أدافع هاهنا
 عن روحى من الجحيم » .

وقد كان فى الأسبوع الثالث أن تذكر البرهمى سكين الولد فى حزامه وطالبه
 به . نظر الولد إلى وجه البرهمى شزرا ثم ألقى إليه السكين صامتا .

« إنه لرحمة أخرى من السيد » تفكر الولد « إنه جردنى من السلاح الذى كان
 يراودنى إلى شر عظيم، فذبح البرهمى ذنب لا يغفر وهو يتبع صاحبه فى هذه
 الحياة والتى بعدها إلى آخر الدهر » .

ثم خطر له « ولم أتحمّل أنا كل هذا العذاب، بينما يتيسر لى أن أقتل البرهمى
 وزوجته القاسية وأفر إلى الغابات وأعيش بها حرا طليقا كما تعيش سائر مخلوقاتها ؟ »

إلا أنه عاد إلى نفسه حالا وقال « لا ريب إن هذه الوسوسة من 'مارا'
 الشيطان الرجيم » وقد تذكر قدوم السيد فى تلك الليلة الرهيبة فى كهف اللص
 الذى اختطفه منه « لا ريب إن شمس النجاة كانت بازغة فى تلك العينين . إنه
 جاء لينجى من شباك السيئات التى دنست نفسى فى الموالد السابقة . آه، لم ذا تحمل
 كل ذلك السيد، وهو الأمير الجليل، وهو بوذا الرشيد، لواحد مهين مثلى ؟ »

إن رأوك ؟ أ لست رجلا ؟»

«شاب !»، «رجل !» والبكاء كعجوز عاجزة ! لقد كان هذا تويخا شديدا . رفع
بنج كورى رأسه بنخوة رجل شاب فرأى أمامه فتاة وقال لها :

«وما اسمك أنت ؟»

«إسمى سومالاتا» .

حدق الفتى فى وجه الفتاة ، وشعر كأن نسيما باردا شافيا تهب على جسده
المقروح وروحه المكسور .

زوجته التى ماتت فى الربيع السالف يظهر كأنه مضى على افتراقها الدهر .
وقد كانت هى كذلك تسمى «سومالاتا» وكأنها عادت إليه حاملة اسمها ، ولكن
بجسد غير جسدها . وكان يعلم أن الأرواح تتقمص الأجساد بالموالد المتتالية ،
فأخذته تشعيرية عندما خطر له أن المتوفية الصغيرة التى وضع جثتها على المحرق ،
قد عادت إليه فى جسد جديد .

فكر الفتى ، وهو ينظر إلى الفتاة الماثلة بين يديه ، أن زوجته كانت لطيفة ،
وتذكر أنه عندما كان ينام معها فى الليالى الباردة ، يشعر بحرارة لذيدة من جسمها
الغض الطرى . وكانت له خاضعة طائعة ، لا تضجر ولا تشكو أبدا . جلبها له
والده لغرضين : لتطبخ له وتولد له ولدا يحمل اسمه ، وكانت تحمل بلا ريب
إن عاشت حتى تبلغ الحلم ، ولم يعاجلها الموت .

جلست سومالاتا بجنبه وأخذت تحاوره :

«لمن هذه الماشية التى أنت تحرسها ؟»

«للبرهمى ديوندرانات» .

بشريعته الغراء، ناسيا بنج كورى المسكين وتعاسته!

وقد قيل إن المبارك نفسه قد قلق فى نفس هذه الساعة ونادى إليه منكولانا وسرى بتا وقال لها «أخرى، إن قلبى قلق بسبب الولد بنج كورى، فقد أرسلته ليوواجه ذنبه العظيم وهو لا يزال ضعيفا».

ثم سكت المبارك طويلا، والحزن باد عليه، وبعد صمت طويل عاد إلى الكلام فقال «ومع ذلك يجب على بنج كورى أن يصارع إثمه حتى يصصرعه. يحدثنى قلبى أنه لا يصلح بعد للشريعة الغراء. فعليه أن يرى الدنيا ويعالج غماتها، وبعد ذلك يصلح للشريعة ويستقيم على صراطها إلى النهاية».

وكان بنج كورى إذ ذاك متمددا على الأرض الخالية بين الآكام كجلود صحر تصادم به الأمواج فوق الأمواج دون أن تؤثر عليه شيئا. هكذا كان بنج كورى حينئذ، وقد تحمد عقله، فهو لا يفكر فى شيء ولا يشعر بشيء..

(٣)

«ما اسمك يا هذا؟» سمع بنج كورى صوتا فى ذلك الصمت الرهيب.

رفع بنج كورى رأسه نحو الصوت من دون أن يرفع بصره، ففى الغابات تسمع أصواتا ليس كلها أصواتا بشرية. وعندما يكون الذهن مهموما قد يسمع المرء أصواتا خيالية.

«ما اسمك أيها الولد الراعى الذى تخلى عن واجباته؟ أنظر إلى وأجنبي!»

«إسمى بنج كورى، وأنا تافه كاسمى. هكذا كان يقول والدى» قال الولد هذا وخفض رأسه مرة أخرى وأخذ يبكى.

«ما هذا؟» قال الصوت «أبتكى وأنت شاب؟ ما ذا يقول الناس عنك؟

«إنها تقول بأنى قتلت البقرة!»

«ثم هى تضربك بجذائها مرة أخرى ضربا أشد من قبل!»

«إنها لن تسمى بنعلها الملعون مرة أخرى. لتضرب به زوجها. وإنى لأخفقها
يذى هاتين!»

وبينا هما يتكلمان ذاع خبر موت البقرة وغياب الولد الراعى، ففرج البرهمى
من القرية وهو يصيح بملء فيه «بنج كورى!»

وصلها الصوت كذلك فقالت الفتاة «يناديك الصوت باسمك» وأخذ الاثنان
يصغيان بارتعاب.

«بنج كورى! أيها الولد النذل! يا ابن العفريت!»

أصغيا إلى الصوت، ثم نَحَّت الفتاة سوما لاتا أغصان الأكمة جانبا، ورنّت من
خلالها وقالت لبنج كورى خائفة «وخدمه كذلك معه، بأيديهم العصي الضخمة،
ربما حملوها خوفا من النمر. ولكنهم ينهالون عليك بها ضربا إذا وصلوا إليك!
تعال معى يا هذا، فانى لا أحتمل أن أراك تضرب مرة أخرى!»

ثم تناولت يده، وهو مطاوع لها، وساقته فى طريق غائر وسط أشجار القصب.
ولقد كان سهلا عليهما لتعودهما على حياة الغابات أن يتسللا غير منظورين بين
الأكلان الملتفة.

«بنج كورى!، سمعا صوت البرهمى وقد ضعف لبعده عنهما.

وصلا بعد أن قطعا مسافة ميل أو نحوه إلى الأرض الصاعدة نحو الجبال
المقتصة بالغابات، ولما تركا الحقول ورائهما وبلغا داخل الغابة رقص قلب الولد
الراعى سرورا ولم يتمالك من الهتاف قائلا «آه هذه هى الأماكن التى يتواجد

« ذلك البرهمي الوقح الوسخ ؟ كل الناس يعرفون أنه يحمل في صدره قلباً قد من الحجر . لم ذا أنت رضىت بخدمته ؟ »

حكى لها الولد حكايته، فحركت رأسها بعد أن سمعتها وقالت باستخفاف « إني كذلك سمعت عن سيدك الذى فاز بالنجاة ، ولكن يظهر لى (تأوّهت الفتاة وقالت برزانة) إنه من السهل لابن ملك أن ينال النجاة . إنهم يأكلون ثمار حسناتهم فى الموالد السابقة، وهى التى جعلتهم حكماً على الناس فى هذه الحياة . »
لم يستحسن الولد هذا الكلام منها ، وما زال روحه مشبعاً بحب السيد وباحترام الشريعة الغراء ، فقال مؤبّخاً لها « إن المبارك عميق كالبحر الزاخر ورحمته عامة شاملة . »

« صدقت . إلا أنه ابن الملك . هل تجرأ أحد من الناس قط أن يرفع يده عليه ، كما فعلت معك زوجة البرهمي هذا الصباح ، تضربك بنعلها ؟ »

شعر بنج كورى كأن نار الذل تأججت فى قلبه ، فامتلاً غيظاً وغضباً . وأشد ما كان عليه أنه رأى الفتاة تشاركه فى الشعور بالذل والغضب . وقد اقتربت الفتاة منه وقالت باشمزاز ظاهر « إن برهميك ذاك المبعوض يكرهه جميع الناس ، وزوجته مثله . إنها امرأة مكروهة خبيثة . صوتها ، صوت الغراب المشؤم ، ووجهها وجه القرد الأسود . إن الخضوع لمثلها وتحمل الضرب بنعلها لعار ليس فوقه عار ! »
وقف بنج كورى على قدميه كأن عقرباً لسعه وصاح بحق شديد « لن أرجع إلى بيتهم ولن أخدمهم أبداً ! »

صمت الاثنان . كل منهما يغالب ما به من الغضب ثم قالت الفتاة « وإني لما كنت قادمة إلى هنا ، رأيت البقرة التى هجم عليها النمر ميته . تفكر ما ذا تقول زوجة البرهمي ؟ »

والآن شعر بنج كورى بالخوف الذى كان وجد مأمنه منه فى المبارك ، قد عاد إلى قلبه ووجد نفسه لا ملجأ له ولا مدافع عنه ، فما كان منه فى ذعره الشديد إلا أن ألصق جسده بالفتاة التى كانت أشد رغبة منه فى الالتصاق ، فأحس بحرارة جسدها الغض الشاب وصحبت الحرارة رغبة نفسية غلابة نخر صريعا لها . كان ذنبه الأول فراره من ملجأه ، والآن ارتكب جناية أخرى فوق جنايته الأولى .

كان الولد غاصا فى نومه يغط غطيظ المطمئن من نفسه ، إذ طرقت سمعه قهقهة « كوجل » ذلك الطير الذى يسخر من سائر الناس ويقهقه على العالم بأسره . فاستيقظ فرعا . وإذ ذاك أدرك ما جنته نفسه . نظر إلى سومالاتا وهى لا تزال غارقة فى النوم ، تفرقت ثيابها ، وانتشر شعرها الفاحم ، وجبينها مبلل بالندى وهى تنفّس كأنها تتأوه . أحس بنفور واشمئزاز وحول نظره إلى جهة أخرى ، وقلبه يرتعد خوفا وحزنا .

تحركت الفتاة وتقلبت ، ثم انفتحت عيناها ، قنسمت :

« سوامى ! » (سيدى الزوج) قالت ذلك ، إذ لا ينبغي للراءة أن تلج باسم زوجها .

نظر إليها كرة أخرى ، فتلاشت الابتسامة من وجهها ، فجلست شاعرة بالخطر والغضب ، ثم قهقهت وطوقت عنقه يديها اللطيفتين ، فشعر بليتها ووجدها شبيهة مرة أخرى ، فقاما يدا يدا من مبيتها .

وإذ ذاك أشرقت السماء بنور الفجر ، فكان منظر الغابة خلابا ساحرا . وكان من الطبيعى أن يشعرا الآن بالجوع ، وما أسرع ما وجدت سومالاتا ما يشبع جوعهما . رأت حجلا سمينا فرمته بحجارة أصابت جناحه وكسرتة ، فغرت الفتاة وإلقى معها حتى قبضا عليه ، فشواه على النار لمتى أوقدها بنج كورى من الحطب

بها روى! « ولم ينته من هتافه إذ تذكر نفسه وعاد إليه حزنه، فما كان منه إلا أن جلس خائراً كثيراً وعاد إليه البكاء.

« ما هذا؟ » صاحبت الفتاة موبخة « إن بقينا هاهنا، قد يتمكن البرهمي منا. قم. ألسنت رجلاً؟ تجرباً! »

« لقد نبذت الشريعة الغراء ظهرياً، وعصيت المبارك، سيدى! »

« لم يرسلك المبارك لتضرب بحذاء زوجة البرهمي! » قالت الفتاة وأخذت يده فقام وأخذاً يتوغلان في الغابة.

وأخيراً نزلاً بجانب صخرة عظيمة سوداء، ينزل من فوقها شلال الماء الصافي، فارتووا منه.

صاحب بنج كورى الفتاة طول هذه المدة ولم يخطر في باله أن يستل عن حكايتها، وهى كذلك لم تر حكايتها تستحق أن تحكى، ولكنه سألها الآن عن نفسها.

إنها كانت من طائفته نفسها، ولا قيمة لحياتها مثل حياته، بل هى أحقر منه لأنها من الجنس الضعيف. بلغت الخامسة عشر من عمرها، ولكن زوجها توفى. كانت عاملة، وما ذا عسى أن تكون غير ذلك، إنها تجنى الآن ما سبق لها من السيئات فى حياتها السابقة، فهى أرملة محقورة بأثمة.

سمع بنج كورى قصتها فلم ينكر منها شيئاً، بل حسبها كأنه عوض بها عن زوجته المتوفية. كلاهما كانا متشردين مهينين لا قيمة لهما، يهيان فى الغابة كأنهما من بذور الحسك التى تطير مع الرياح.

وفى الظهر اقتاتا بشار الأشجار، وفى المساء اختارت سومالاتا شجرة باسقة ملتفة، فاستقرا تحتها، ولما أرخى الليل سدوله استلقيا جنباً لجنب.

يديها وقربت وجهه إلى وجهها فقبلته بجمرة متناهية وقالت :

« إذهب يا زوجى الحبيب ، فان وجود الزوج بحجب زوجته فى مثل هذه الساعة ، شؤم ونحس . »

ثم تبسمت وقبلته بجمرة أشد من الأولى وقالت « إذهب يا عزيزى ، ولا ترجع حتى تسمع صفيرى . »
أطاع الفتى أمرها ، وابتعد منها .

(٤)

مضت ساعة والفتى ينتظر بلهفة للصفير فلم يسمع شيئا ، ولما عيل صبرا عاد أدراجه على غير دعوة .

وما ذا شهد ؟ شهد حبيته ميتة لا حراك بها وجنيها النصف المولود كذلك قد مات ، فألقى بنج كورى نفسه هنالك وأخذ يبكى ويتنحب . كم بقى الفتى على الأرض منتحبا ، لم يعلم ذلك قط ، إلا أن يدا مست كتفه ، فانتبه مدعورا ورفع عينه ، فوجد منكولانا العبوس واقفا بجنبه ، وهو يقول :

« إن الدنيا قد اصطادتك أيها الناسك ! وأحزان الدنيا مزقتك كل ممزق ، كما تمزق السباع الثور التائه ! »

فلم يكن من الفتى البائس إلا أن ألقى نفسه على أقدام الراهب وأخذ يبكى بكاء مرا . ولكن الراهب المتكشف أخذه بكتفيه بخشونة وشدة وأوقفه على قدميه ، وعندما نظر فى وجه الولد التعس ، لان قلبه ولاحظ جثة الفتاة الميتة فقال له مشيرا إليها « هل هذه طابت لك عندما هربت من خدمة البرهمى ؟ »

« إنها كانت إلهة الرحمة والحنان لى ! »

الذى جمعه من الغابة، ثم أكلاه هنيئاً مريئاً. وهذه كانت معصية بنج كورى الثالثة، فقد أهلك نسمة تنفس.

فطن لذلك الفتى واستولت عليه الكآبة، وقبل أن يتمكن من التفكير، اقتربت منه الفتاة، فنظر إليها ورأى فى عينيها بريقاً لم يرمثه قبل. لقد تولد ولدنا فى داخلى، قالت هى بدلال. شعرته يتحرك تحت قلبي، ثم وضعت رأسها على كتفه وأخذت تنفس بسرور عظيم.

وقد رآها بعد ذلك أكثر بهجة ونشاطاً، كأن روحاً جديداً قد حل بها وضاعف حيويتها، وقد بدأت الغابة تزدهر وأخذت ثمار مونغو البرية تنضج، فكنا سعيدين يحسبان كأنهما فى جنة فوق الأرض المملوءة بالأحزان والآلام.

تقدمت الأيام سراعاً وأخذ نشاط الفتاة يقل ويعاوده الكلال والملل، فتمضى ساعات فى الاستراحة والذهول، حتى بدأت الأمطار وأخذت العواصف تهدد كوخها بالقلع والتخريب، فكنا فى كل ليل يسهران ويدعمان أساسه خوفاً من السقوط.

كانت الليلة حارة قاتظة يصعب التنفس من وقوف الهواء، فما كان من سومالاتا النائمة قبيل الفجر إلا أن ألقت رداءها وهى لا تشعر، فوصل طرف الرداء إلى ذبالة السراج، فأخذ النار، ومن الرداء وصلت النار إلى بذور الخروع التى جمعها الزوجان من الغابة لسراجها، فالتهب، ولما تنبها كانت ألسنة النار وصلت إلى سقف الكوخ، فأسرعا بالخروج مذعورين مبهوتين لا يهمهما إلا أنفسهما، وإذا ذاك شعرت سومالاتا بوخزة فى داخلها فعلمت أن ساعة الوضع قد دنت. وكذلك شعرت بعطش شديد. ولم يكن لديهم الماء فالنيران قد دمرت آية الماء مع الكوخ، فاضطر بنج كورى أن يحمل صاحبه إلى شلال بعيد المسافة. وهنالك تغلبت الآلام على الفتاة وبعد أن بليت حلقومها، أخذت بغنى حبيها

«كيف علم المبارك بهروبى من البرهمى؟» قال الولد هامسا كأنه يخشى أن يسمعه أحد .

«كيف علم؟ أخبره البرهمى بنفسه.»

«البرهمى نفسه؟»

«نعم . هل تتذكر 'بهوت ناث' أحد خدامه؟»

اقشعر جلد بنج كورى بسماع هذا الاسم ، لأنه جرب أن الرجل ما سمي بهذا الاسم إلا لأنه سيد العفاريت ، فقد كان فى منتهى القساوة والفضاظة ، وقد انهال مرارا على الولد بالضرب .

وكأن منكولانا شعر بما فى قلبه فقال «لا يزول الحقد من القلب إذا بقى المرء يتذكر ظلم غيره عليه . أ لم تسمع هذا من لسان المبارك نفسه؟»
«بلى ، سمعت ذلك.»

«وكذلك أ لم تسمعه يقول إن الذى لا يطهر نفسه من الغضب ، لا يصلح للرداء الأصفر ولا ليكون تلميذى؟»

«بلى سمعت ذلك ، وسأطهر نفسى من الغضب كما أمر المبارك ، ولكن هذا بهوت ناث كان لى سيد العفاريت ، فلما سمعتك تلهج باسمه ، ارتعد جسدى كما يرتعد الراعى من زئير الأسد فى كوخه الضعيف بالغابة.»

«لا يخيف زئير الأسد الراعى إن لجأ إلى السيد ، وإلى الشريعة ، وإلى الجماعة ، لأنه يكون حرز منيع من كل خطر . شيد لنفسك ، أيها الناسك ، حصنا كهذا.»
«ساعدنى يا أخى الكبير ، فانى سأفعل ما تقول.»

ضغط منكولانا على ذراع الولد بعطف فى الظلام وقال «جاء هذا الرجل ،

«صه! لا وجود لشيء كهذا. ومن الحق أن تقول كما قلت. كل ذلك وهم على وهم، أجل إنه حلو، ولكنه كالحلم. اتبعني أيها الناسك!»

وقاد الفتى بيده كما يقاد الذى فى الغيوبة، فكان يمشى بعينين مفتحتين بين أناس متحركين من دون أن يراهم، حتى وصل إلى جماعة من الاخوان كان بينهم المبارك بنفسه.

وإذ ذاك جمع الناسك من الغابة الحطب وجعلوا منه كومة لاحتراق جثة الفتاة، ووضع فوقها بنج كورى غصنا شائكا، يرمز إلى أن فراق الروح المتوفية لا لقاء بعده، ولكنه فى قلبه كان لا يزال يشتهى ويتمنى لو تيسر لسومالاتا أن تعود إلى أحضانه. وهذه كانت جناتيه الكبرى، لأنه أخلد إلى هواه بين يدي السيد نفسه.

وقد أدرك الناسك ما يحتلج فى قلبه فأخذوا يتهامسون بينهم «ما أطيب المبارك، وما أكرمه! يرى هذا الراعى الوغد تصلح نفسه، وهى لا تصلح أبدا. وهل يتمكن السيد من نسج ثوب حريرى من خيوط الكتان؟ ولكن السيد نفسه كان صامتا يفكر فى «يسودهارا»، أم ولده «راهولا». كان ينظر إلى بنج كورى بنظرات كلها حزن وألم.

وفى الأيام التالية كان بنج كورى يشعر بما تنطوى عليه نفوس الناسك من الاحتقار له والحقده عليه، فكان يمشى معهم من دون أن يرفع نظره إليهم، كأنه الطيف الذى يمشى فى الغابة المشتعلة بالنيران.

وذات صباح عندما أنهكت الأحزان بنج كورى، وتمنى لو يجد صديقا يؤنسه ويعطف عليه فى محتته، فرفع نظره فوجد منكولانا يسير بجنبه ففتح فاه قائلا:

«الآخ الكبير!»

«تكلم أيها الناسك، فانى مصغ لك» أجاب منكولانا ورنه صوته تنبأ بعطفه.

«ومن غيره؟ جاء البرهمى، خائفا وجلا لأن الخادم الذى كان السيد أرسله إليه، غادره ولم يعد إليه بعد، وهوانت، وكذلك تذكر خادمه الآخر الذى هجره، وهو بهوت ناث هذا، فلام نفسه على قسوته مع الخادم الأول وظن أن المبارك هو الذى أمرك بالرجوع إليه، فندم على ما سلف منه فى حقك وتحقق له سوء سيرته، فتاب وألقى نفسه على أقدام السيد ليقبل توبته ويضمه إلى تلامذته..»

«وهل أنا أرى البرهمى كذلك عندما نعود إلى راجكاها؟» قال الولد خائفا.
«لا، لأن السيد أمره بالرجوع إلى قريته قائلا 'إذهب واجمع ألف فقير حولك، يعيشون فى مزارعك، تطعمهم وتسقيهم بكل طيب قلب وحب خالص كأنهم إخوانك وأخواتك'».

ولكن البرهمى رجبى من السيد قائلا «ليأمر السيد واحدا من تلاميذه أن يصحبني فيعلمني ويرشدني لأتمكن من أداء الكفارة على ما فعلت مع تلميذك الصغير الذى كنت أرسلته إلى ثم استرجعته إليك..»

«استرجعته!» صاح الولد متعجبا.

«هكذا قال البرهمى، لأن السيد لم يخبره بهروبك، بل قال له سأرسل إليك تلميذا من تلاميذى، فعد الآن إلى قريتك..»

وبينما هما يتحاوران، انهمرت الأمطار مرة أخرى، فكانوا يتقدمون فى الأوحال بصعوبة نحو الجبال التى أخفتها الغيوم ورائها، فقال بنج كورى فى نفسه متعجبا «لماذا خرق السيد عادته فقام بهذه الرحلة وكانت عادته أن يستقر فى مكان مع أصحابه للعبادة هذه الأيام!»

وكان رفيقه منكولانا قرأ أفكاره فقال «أنت تتعجب من السفر هذه الأيام

بهوت ناث، في نفس اليوم الذي هربت أنت فيه. ووجهه ينبىء بما في نفسه من القسوة والغلظة، ولكنه كان يبكي عند مقدمه وقال: 'لقد رأيت بعيني رأسى قدرة المبارك، وتجلى لى ما أنا عليه من الشر والضلال. أرسل المبارك إلى سيدى البرهمى ولدا غرا غير مدرب، من الطبقة السافلة، وقد ضربناه نحن — سيدى وأنا — بلا مرحمة كأنه ليس من الأحياء. وهذا الصباح ضربته زوجة البرهمى فى وجهه بجذائها وكذلك ضربه زوجها من دون ذنب ارتكبه، ولكن هذا الولد تحمل كل ذلك الأذى الشديد بوجهه كأنه وجه القديس الذى أصبح فوق كل خوف وعاطفة نفسية. ما أعظم قدرة المبارك سيد هذا الولد — الولد السعيد النيل الذى تحمل كل قسوتنا بصبر جميل من دون أن تعرف عيناه الدموع، أو تجدد الغضاء سيلا إلى قلبه، فهل يقبلنى كذلك المبارك فى تلاميذه، لأصير مثل ذلك الولد الراعى؟'

سمع بنج كورى الحكاية فأخذ يبكي بكاء مرا. لقد تمثل له الآن إثمه وجنبه. لقد كان الجندى الذى فر عندما تحقق له النصر. كان هذا أول خطوة لبنج كورى فى سبيل توبته.

« وهل رضى السيد بأن يضم بهوت ناث إلى تلاميذه؟. سئل بنج كورى عندما تمكن من ضبط صوته.

« سوف ترى بهوت ناث صاحبك عندما نعود إلى راج كاها، فقد تركه السيد هناك ليربيه أحد الاخوان..

وبعد أن صمت منكولانا هنيئة عاد إلى حديثه السابق فقال «ولما مضت على مقدم بهوت ناث نحو تسعة شهور، وكان السيد يفاوض مع بعض تلاميذه فى شأن بهوت ناث، إذ قدم البرهمى نفسه».

« قدم البرهمى؟ ديوندر ناث مقدم بنفسه؟ » صاح الولد بدهشة سائلا.

الذى فى السقف، لئلا يتقاطر المطر علينا..

فقام سونيتا الكناس وآندا ابن عم السيد. وحملوا بنج كورى على أكتافها فسد الخلل الذى كان فى السقف.

وعند ذلك جلس السيد جلسة البطل الصنديد أمام التلاميذ وتكلم على البيت المثقب سقفه فقال:

« كما يتقاطر المطر، أيها الناسك، من السقف المثقوب، كذلك تتسرب الرغبات إلى النفس التى لا تتدبر ولا تتأمل، وكما تهرب كل نسمة فوق الأرض وتشد الملجأ من السيل الجارف، حتى فى مساكن البشر، وحتى ذلك الأفنى السام الذى تسرب وراء ظهرك يا بنج كورى — لا، لا، إياك أن تتحرك. إبق كما أنت، لا تحرك ساكنا، فان الأفنى لا يضمرك شرا، بل إنما جاء ينشد الملجأ لنفسه — كذلك ينشد الناسك الملجأ فى الشريعة الغراء. فالمحتفى بهذا الحصن الحصين من الشريعة، عندما تهب عواصف الشيوخوخة والموت يقول بقلب مطمئن، ما أبالى بكل ما هو واقع خارج الحصن. إنه ليس إلا هبة ريح تحمل الغبار وتنظف الهواء..

« وكما تخوف السيول، حتى الأحياء السامة القتالة، وتسوقها إلى بيوتنا نحن البشر — ذلك الأفنى وراءك الآن يا ألكوشن، إياك أن تخاف وتحرك ساكنا، إنه لا ينوى لك شرا، بل إنما يفكر هل خير له أن يذهب إلى الزاوية التى اختارها لنفسه بالانسلال من الخلل الذى تحت رجلك (لا تحف، يمكنه المضى من تحت رجلك إن لم تتحرك) أو يذهب إليها من وراء ظهرك، وهذا الطريق أطول من الأول — كذلك عندما تصادم العواصف مع النفس، يأتى مارا — الشيطان — ومعه الشهوات التى تحمل سمومه، فيتولد فى النفس الشبق، والطمع، والبغضاء، والحقد على من ظلم المرء..

ولا تعلم أنت الذى حملت المبارك على تحمل هذه المشاق، فانه بعد ذهاب البرهمى قال لنا 'إن مارا - الشيطان - قد أوقع تليذا لى فى أحبولة، كما يقع الأرنب الغر فى أحبولة الصياد، وأحزان الدنيا تكاد أن تسحقه الآن، قال هذا وقام بهذه الرحلة مع جماعة من أصحابه، فوجدناك حيث تعلم،.

وكانت هذه خطوة ثانية من بنج كورى إلى التوبة فكاد قلبه يذوب كمدا وندامة عندما علم بمكاته عند المبارك على رغم ما كان منه من العصيان والذنوب.

وقد بلغوا فى سيرهم مكانا قرروا المبيت به. كانت الليلة قاتظة كالنهار يصعب عليهم التنفس من وقوف الهواء. وكان الولد منشغلا بأحزانه ويكاد قلبه يتفتت أسفا وغما، فوضع رأسه على ركبته يبكى بكاء مرا. ولم لا يبكى؟ لقد نبذ الشريعة الغراء، ونسى السيد الذى بالغ فى العطف عليه.

وبينما هو كذلك إذ شعريد مست رأسه، وسمع صوتا يأمره برفع النظر. رفع الولد رأسه فما ذا رأى؟ رأى المبارك نفسه واقفا بجانبه يتبسم!

«لا يحتقرن أحد تليذى هذا، ولا يحتقرن هو نفسه!»

وقد كان منكولانا على مقربة منهما، فأسرع إلى السيد وركع أمامه ومسح قدمه بيده خاشعا طائعا.

وفى اليوم التالى كانوا يصعدون إلى قمة «ولشر» مجدين فى السير ليصلوها قبل إقبال الليل. ولما دخلوا الأكواخ المبنية هنالك للاقامة، فتحت السماء أبوابها وأخذت الأمطار تهمر، فما كان من آندا إلا أن رفع عقيرته جذلا وأخذ يغنى «هذه النغم التى يرقص لها روحى!»

«ما أحسن صوتك وغناؤك يا آندا، قال السيد متبسما «ولكنه لا يلذ إلا إذا بت أنا وأنت فى فراش ناشف. وأظن أنه من وظيفتك أن تسد الثقب

نموذج الفن المغولي في الرسم



بسمه يابر

فصل هذا الرسم من الرسم الكبير لجلسة ، جمع فيها الرسام على قطعة من القماش الملوك من الأسرة التيمورية من تيمور نفسه إلى الامبراطور أكبر ، وهو يوجد الآن في المتحف البريطاني ، وهو من أحسن ما جادت به قريحة الفنان ميرزا عبد الصمد شيرين قلم ، الذي يعد بحق من المؤسسين الأوائل للفن المغولي . وكان الامبراطور همايون هو الذي جاء به إلى الهند من فارس . وهذا الرسم يمثل الامبراطور يابر يقول لابنه همايون شيئاً جلب الابتسام إلى شفتيه . وقد أبرز الرسام هذه البسمة على وجهه بمهارة عجيبة ، فظهرت بالمظهر الطبيعي ، وهذا يدل على مهارته الفنية الفائقة . وقد أجمع النقادون في القرن التاسع عشر على تبجيل الرسم والثناء عليه .

«فسقف، أيها الناسك، هذا البيت، بيت الشريعة الغراء بكل جهدهك، واحرس جميع مداخله. راقب السقف بكل عناية. سقفه بأجر التوبة، وعمده بالمرحمة على سائر الخلق، وافرش فوقه سعف النخل من التدبر في الشريعة، ورش على كل ذلك قطران هضم النفس. وعند ذلك تجد بيتك متينا حصينا، وكما ترى الآن الأمطار تنزل خارج جدران هذا الكوخ ولا تجد لها سيلا إلى داخله، كذلك تنزل الشهوات من فوق سقف قلبك، ولا تجد سيلا لتتسرب إلى داخله!»

وإذ ذاك طرق سمعهم عويل ذئب يشق الغابة. كان الذئب يأوى إلى هذا الكوخ الذى اجتمع فيه الناسك مع سيدهم، فلما لم يجد له مكانا فيه، عاد أدراجه وأخذ يعوى.

«هذا هو صراخ مارا — الشيطان —»، قال السيد «إنه جاء ليغوى الناسك، فلما لم يجد له متسعا، رجع خائبا صاخبا!»

فما كان من الناسك إلا هتفوا قائلين «ليس لمارا مكان عندنا، فقد التجئنا إلى السيد، وإلى الجماعة، وإلى الشريعة!»

أعيان الهند في القرن الثالث

قد عرف القراء من الأعداد السالفة كتاب «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»
لمؤلفه العلامة الشريف مولانا عبد الحمى رحمه الله، وقد اقتبسنا منه هذا الفصل الذى يفصل
أحوال أعيان الهند في القرن الثالث من الهجرة، وهم من بناء الثقافة الاسلامية الهندية المجيدة.

أبو على السندى

الشيخ الكبير أبو على السندى كان من أهل الحقائق والمواجيد صحبه أبو يزيد
طيفور بن عيسى البسطامى المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين، قال أبو يزيد:
صحبت أبا على السندى فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمنى التوحيد
والحقائق صرفا. وحكى عن أبى يزيد أنه قال: دخل على أبو على السندى وكان
معه جراب فضبه بين يدى فاذا هو ألوان الجواهر، فقلت له: من أين لك
هذا؟ قال وافيت واديا ههنا فاذا هى تضىء كالسراج، فحملت هذا منها. قال
فقلت له: كيف كان وقتك وقت ورودك الوادى؟ قال: كان وقى وقت فترة
عن الحال الذى كنت فيه قبل ذلك، وذكر الحكاية. والمعنى فى ذلك أن فى
موت فترة شغلوه بالجواهر. وقال أبو يزيد قال لى أبو على السندى: كنت فى
حال منى بى لى ثم صرت فى حال منه به له. والمعنى فى ذلك أن العبد يكون
ناظرا إلى أفعاله، ويضيف إلى نفسه أفعاله، فاذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى
جميع الأشياء من الله، قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله. ذكره أبو نصر
عبد الله بن على السراج الطوسى فى كتابه «اللع».

أن ذكر المعقبين من ولد الملك الملتاني — أربعة وأربعون رجلا . قال الشيخ أبو اليقظان عمار وهو يعرف طرفا كثيرا من أخبار الطالبين وأسمائهم إن عدتهم أكثر من هذا ومنهم ملوك وأمراء وعلماء ونسابون ، وأكثرهم على رأى الاسماعيلية ، ولسانهم هندی وهم يحفظون أنسابهم ، وقل من يعلق عليهم ممن ليس منهم ، هذا كلامه — انتهى .

داؤد بن يزيد المهلبی

داؤد بن يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة العتكي ، استخلفه أبوه عند موته بالقيروان على أفريقية ستة سبعين ومائة فعزله هارون الرشيد ستة اثننتين وسبعين ومائة واستعمله على أرض السند والهند ستة أربع وثمانين ومائة وكان معه أبو صمّة المتغلب ، وهو مولى لكندة ، فقدم الهند وملكها ودوخ الثغر وأحكم أموره . ولم يزل أمر ذلك الثغر مستقيا إلى عهد المأمون . وبقى داؤد بالسند إلى آخر عهده من الدنيا ، توفي سنة خمس ومائتين في أيام المأمون كما في « الكامل » .

صالح بن بهلة الهندي

صالح بن بهلة الهندي الطيب المشهور ، كان في أيام الرشيد هارون بالعراق . ذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء ، والقفطي في أخبار الحكماء . قال القفطي إنه كان هندی الطب ، حسن الاصابة فيما يعاينه ويخبر به من تقدمته المعرفة على طريق الهند . ومن عجيب ما جرى له أن الرشيد في بعض الأيام قدمت له الموائد فطلب جبرائيل بن بختيشوع ليحضر أكله على عادته في ذلك . فطلب فلم يوجد . فلغنه الرشيد . وبينما هو في لغنه إذ دخل عليه ، فقال له : اين كنت ؟

ابن دهن الهندي

ابن دهن الهندي الحكيم من الأطباء المشهورين كان إليه بيمارستان البرامكة ببغداد، نقل إلى العربية من اللسان الهندي عدة كتب، منها استانكر الجامع، وكتاب سند ستاق — معناه كتاب صفوة النجح، ذكره ابن بشر في فهرسته.

بشر بن داؤد المهلبى

بشر بن داؤد بن يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة العتكي، أحد ولاية السند، كان مع أبيه، فلما توفى أبوه سنة خمس ومائتين قام بالأمر، وكتب إليه المأمون بن الرشيد العباسى بولاية الثغر على أن يحمل كل سنة ألف ألف درهم، فأطاعه زمانا ثم عصى ومنع الحمل، فوجه المأمون إليه حاجب بن صالح سنة إحدى عشرة ومائتين، فهزمه بشر بن داؤد فانحاز إلى كرمان، ثم استعمل غسان بن عباد على السند سنة ثلاث عشرة ومائتين، فقدمها وخرج بشر إليه بالأمان، وورد به مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين كما فى «الكامل».

جعفر بن محمد الملتانى

أبو عبد الله جعفر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر الأظرف بن على بن أبى طالب القرشى الهاشمى الملك الملتانى، ذكره جمال الدين أحمد بن على الداؤدى فى عمدة الطالب، قال وكان قد خاف بالحجاز فهرب فى ثلاثة عشر رجلا من صلبه فما استقرت به الدار حتى دخل الملتان، فلما دخلها فزع إليه أهلها وكثير من أهل السواد، وكان فى جماعة قوى بهم على البلد حتى ملكه وخطب بالملك وملك أولاده هناك وأولد ثلثمائة وأربعة وستين ولدا. قال ابن خلدون أعقب من ثمانية وعشرين ولدا، وقال شيخ الشرف العيىدى أعقب من نيف وخمسين رجلا. وقال البيهقى أعقب من ثمانين رجلا. قال الشيخ أبو الحسن العمري بعد

من الملح شيئاً وأخذ يشرب منه ويتقيأ حتى قذف ما كان في جوفه من طعامه وشرابه، وبكر إلى دار إبراهيم فقصده الخدم بالرشيد إلى رواق فيه الكراسي والمسند والتمارق فاتكأ الرشيد على سيفه ووقف وقال لا يحسن الجلوس في المصيبة بالأحبة على أكثر من البسط، فارتفعوا هذه الفرش والتمارق. ففعل ذلك. وجلس الرشيد على البساط وصارت سنة لبني العباس من ذلك اليوم، ولم تكن السنة كذلك.

ووقف صالح بن بهلة بين يدي الرشيد، فلم ينطق أحد إلى أن سطعت روائح المجامر فصاح صالح بن بهلة عند ذلك: الله الله، يا أمير المؤمنين، أن تحكم على بطلاق زوجتي، فيتزوجها من لا تحل له. الله الله أن تخرجني من نعمتي، ولم يلزمي حنث. الله الله أن تدفن ابن عمك حياً، فوالله ما مات، فأطلق لي الدخول عليه، والنظر إليه. وهتف بهذا القول مرات، فأذن له بالدخول على إبراهيم. ثم سمع الجماعة تكبيراً، فخرج صالح بن بهلة وهو يكبر.

ثم قال: يا أمير المؤمنين، قم حتى أريك عجبا. فدخل إليه الرشيد ومعه جماعة من خواصه، فأخرج صالح إبرة كانت معه وأدخلها بين ظفر إبهام يده اليسرى ولحمه، فجذب إبراهيم يده وردها إلى بدنه. فقال صالح: يا أمير المؤمنين، هل يحس الميت الوجع؟ وقال: يا أمير المؤمنين، أخاف إن عاجلته فأقاق وهو في كفن. • يجد منه رائحة الخنوط أن ينصدع قلبه فيموت موتاً حقيقياً، ولكن مر بتجريده من الكفن، ورده إلى المغتسل وإعادة الغسل عليه حتى يزول منه رائحة الخنوط، ثم يلبس مثل ثيابه التي كان يلبسها في حال صحته، ويطيب بمثل ذلك الطيب، ويحول إلى فراش من فرشته التي كان يجلس وينام عليها، حتى أعالجه بحضرة أمير المؤمنين فإنه يكلمه من ساعته. قال أبو سلمة فولكني الرشيد بالعمل

وطفق يذكره بشر، فقال إن اشتغل أمير المؤمنين بالبكاء على عمه إبراهيم بن صالح وترك تناولى بالسب كان أشبه. فسأله عن خبر إبراهيم، فأعلمه أنه خلفه وبه رمق ينقضى آخره وقت صلاة العتمة. فاشتد جزع الرشيد من ذلك. وأمر برفع الموائد. وكثر بكاءه.

فقال جعفر بن يحيى: يا أمير المؤمنين، جبرائيل طبه رومي، وصالح بن بهلة الهندى فى العلم بطريقة أهل الهند فى الطب مثل جبريل فى العلم بمقالات الروم. فان رأى أمير المؤمنين أن يأمر باحضاره، ويوجهه إلى إبراهيم بن صالح ليفهمنا عنه فعل. فأمر الرشيد باحضاره وتوجيهه وبالمصير إليه، بعد منصرفه من عند إبراهيم. ففعل ذلك جعفر. ومضى صالح بن بهلة إلى إبراهيم حتى عاينه وجس عرقه، وصار إلى جعفر فدخل جعفر على الرشيد، فأخبره بحضور صالح بن بهلة فأمره الرشيد بادخاله إليه. فدخل ثم قال: يا أمير المؤمنين، أنت الامام وعاقده ولاية القضاء للأحكام ومهما حكمت به لم يحجز لحاكم فسخره، وأنا أشهدك وأشهد على نفسى من حضرك أن إبراهيم بن صالح إن توفى فى هذه الليلة، وفى هذه العلة أن كل مملوك لصالح بن بهلة حر لوجه الله، وكل دابة له فحيس فى سبيل الله، وكل مال له فصدقة على المساكين، وكل امرأة له فطلاق ثلاثا. فقال الرشيد: حلفت، يا صالح، بالغيب. فقال صالح: كلا، يا أمير المؤمنين، إنما الغيب ما لا دليل عليه، ولا علم به، ولم أقل ما قلت إلا بدلائل بينة وعلم واضح. فسرى عن الرشيد ما كان يحمد وطعم وأحضر له النبيذ فشرب فلما كان وقت العتمة ورد كتاب صاحب البريد بمديته السلام ب وفاة إبراهيم بن صالح على الرشيد فاسترجع وأقبل على جعفر بن يحيى باللوم فى إرشاده إلى صالح بن بهلة، وأقبل يلعن الهند وطبهم، ويقول وا سواتا من الله أن يكون ابن عمى يتجرع غصص الموت، وأنا أشرب النبيذ. ثم دعا برطل من النبيذ ومزجه بالماء، وألقى فيه

المتوكل على الله العباسي ، فقام بالأمر مدة من الزمان كما في «فتوح البلدان» . وقال ابن خلدون في الجزء الثاني من تاريخه إن جده المنذر بن الربيع قد قام بقرقيسيا في أيام السفاح فأسر وسلب ، وأما عمر بن عبد العزيز صاحب السند ، فانه وليها في ابتداء الفتنة أثر قتل المتوكل ، وتداول أولاده ملكها إلى أن انقطع أمرهم على يد محمود بن سبكتكين صاحب غزنة ، وما دون النهر من خراسان . وكانت قاعدتهم المنصورة — انتهى .

وأما جده هبار بن الأسود فله حجة بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في كتاب الاشتقاق لابن دريد .

عمران بن موسى البرمكي

عمران بن موسى بن يحيى بن خالد البرمكي كان مع أبيه في بلاد السند ، فلما مات أبوه سنة إحدى وعشرين ومائتين قام بالأمر فكتب إليه المعتصم بالله العباسي بولاية الثغر فخرج إلى القيقان وهم زط ، فقاتلهم فغلبهم وبنى مدينة سماها البيضاء ، وأسكنها الجند . ثم أتى المنصورة وصار منها إلى قنديل وهي مدينة على الجبل . وفيها متغلب يقال له محمد بن الخليل فقاتله وفتحها وحمل رؤساءها إلى قصدار ، ثم غزا الميد وقتل منهم ثلاثة آلاف وسكرسكرا يعرف بسكر الميد ، وعسكر عمران على نهر الرور ، ثم نادى بالزط الذين بحضرته فأتوه فحطم أيديهم وأخذ الجزية منهم وأمرهم بأن يكون مع كل رجل منهم إذا اعترض عليه كلب فبلغ الكلب خمسين درهما ، ثم غزا الميد ومعه وجوه الزط فحفر من البحر نهرا أجراه في بطيحتهم حتى ملح ماؤهم وشن الغارات عليهم ، ثم وقعت الفتنة بين النزارية واليمانية فقال عمران إلى اليمانية ، فسار إليه عمر بن عبد العزيز الهباري فقتله وهو نافل عنه كما في «فتوح البلدان» .

بما حد صالح بن بهلة ففعلت ذلك. قال ثم سار الرشيد وأنا معه ومسرور إلى الموضع الذى فيه إبراهيم ودعا صالح بن بهلة بكندس ومنفخة من الخزانة ونفخ من الكندس فى أنفه فكث مقدار سدس ساعة ثم اضطرب بدنه وعطس وجلس فكلّم الرشيد وقبل يده، وسأله الرشيد عن قضيته فذكر أنه كان نائماً نوما لا يذكر أنه نام مثله قط طيباً، إلا أنه رأى فى منامه كلباً قد أهوى إليه فتوقاه بيده فعض إبهام يده اليسرى عضه انتبه بها وهو يحس بوجعها. وأراه إبهامه التى كان صالح بن بهلة أدخل فيها الابرة. وعاش إبراهيم بعد ذلك دهراً ثم تزوج العباسة بنت المهدي وولى مصر وفلسطين وتوفى بمصر وقبره بها — انتهى.

عبد الله بن عمر الهبارى

عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن المنذر بن الربيع الهبارى القرشى أحد ولاية السند، قام بالملك بعد والده عمر بن عبد العزيز، واستقل به مدة من الزمان. وكان يخطب للخليفة العباسى فى جامع المنصورة. وتداول أولاده ملكها إلى أن انقطع أمرهم على يد محمود بن سبكتكين صاحب غزنه.

عمر بن عبد العزيز الهبارى

عمر بن عبد العزيز بن المنذر بن الربيع بن عبد الرحمن بن هبار بن الاسود ابن المطلب بن أسد بن عبد العزى القرشى المتغلب على بلاد السند، قدمها جده مع الحكم بن عوانة الكلبي وسكن فى الهند. وكان عمر هذا قتل عمران بن موسى البرمكى كما تقدم. ولما ولى عنبسة بن إسحاق الضبى من قبل المعتصم بالله العباسى أذعن له بالطاعة، ثم لما قتل هارون بن أبى خالد المروذى ستة أربعين ومائتين وثب واستولى على الملك، وأذعن له بالطاعة أهل المنصورة ورضى بولايته

سيف غسان رونق الحرب فيه . وسمام الختوف في ظبته
 فاذا جره إلى بلد السن . د فآلقى المقاد بشر إليه
 مقسما لا يعود ما حج له . به مصل وما رمى جمرته
 غادرا يخلع الملوك ويعتلا . ل جنودا تأوى إلى ذروته
 ذكره الطبرى في « تاريخ الأمم والملوك » .

منصور بن حاتم النحوى

منصور بن حاتم النحوى ، نزيل الهند ، كان مولى آل خالد بن أسيد روى
 عنه البلاذرى في كتابه فتوح البلدان ، وهو الذى رأى الدقل الذى كان على
 منارة البد مكسورا بمدينة ديبل ، وإن عنبسة ابن إسحاق هدم أعلى تلك المنارة
 وجعل فيها سجنًا ، وإن داهرا والذى قتله مصوران ببروص ، وبديل بن طهفة
 مصور بقنديل .

منكة الهندى

منكة الهندى الحكيم من المشهورين من أطباء الهند ، ذكره ابن أبى أصيبعة في
 « طبقات الأطباء » . قال كان عالما بصناعة الطب ، حسن المعالجة ، لطيف التدبير ،
 . فيلسوفا من جملة المشار إليهم في علوم الهند ، متقنا للغة الهند ، ولغة الفرس .
 وهو الذى نقل كتاب شاناك الهندى فى السموم من اللغة الهندية إلى الفارسية ،
 وكان فى أيام الرشيد هارون ، وسافر من الهند إلى العراق فى أيامه ، واجتمع به
 وداواه ، ووجدت فى بعض الكتب أن منكة الهندى كان فى جملة إسحاق بن
 سليمان بن على الهاشمى ، وكان ينقل من اللغة الهندية إلى الفارسية والعربية .

عنبة بن إسحاق الضبي

استعمله المعتصم بالله العباسي على بلاد السند بعد ما قتل عمران بن موسى البرمكي واليه على تلك البلاد ، فأذعن له أهلها بالطاعة فقام بالأمر إلى أيام المتوكل على الله العباسي وعزله المتوكل سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وهو الذي هدم منارة الكنيسة العظمى بالديبل ، وجعلها محبسا للجناة وابتدأ في مرمة المدينة بما نقض من حجارة تلك المنارة فعزل قبل استتمام ذلك . وولى بعده هارون بن أبي خالد المروروذي فقتل بها كما في « فتوح البلدان » .

غسان بن عباد الكوفي

استعمله المأمون بن هارون الخليفة العباسي سنة ثلاث عشرة ومائتين ، ولما عزم على تولية غسان قال لأصحابه أخبروني عن غسان فأنى أريده لأمر عظيم . فأطنبوا في مدحه . فظن المأمون إلى أحمد بن يوسف وهو ساكت ، فقال : ما تقول ، يا أحمد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين ، ذلك رجل محاسنه أكثر من مساويه ، لا يصرف به إلى طبة^١ إلا انتصف منهم ، فمهما تخوفت عليه فانه لن يأتي أمراً يعتذر منه — فأطنب فيه . فقال لقد مدحته على سوء رأيك فيه . قال لأنى كما قال الشاعر :

كنى شكرا لما أسديت أنى
صدقك في الصديق وفي عدائى

قال فأعجب المأمون كلامه وأدبه واستعمل غسان على السند فقدمها وخرج بشر إليه بالأمان فورد به مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين ، فقال الشاعر :

١ — وفي الطبرى لا تصرف به إلى طبة . *

وعشر مقالات ، ويجرى مجرى الكناش نقله بأمر يحيى بن خالد البرمكى ، وكتاب أسماء عقاير الهند ، فسرهُ لاسحاق ابن سليمان الهاشمي ، ونقل كتاب شاناك الهندى فى السموم ، نقله من الهندية إلى الفارسية كما فى كتاب « الفهرست » لابن النديم .

موسى بن يحيى البرمكى

موسى بن يحيى بن خالد بن برمك البرمكى ، أحد رجال الدولة العباسية ، كان مع غسان بن عباد فى أرض الهند ، فلما سار غسان إلى مدينة السلام سنة ست عشرة ومائتين استعمله على بلاد السند ، فقام بالأمر وأحسن إلى الناس ، وقتل راجه « بالا » ملك الشرق وقد بذل له خمسمائة ألف درهم على أن يستبقيه . وكان بالا هذا التوى على غسان ، وكتب إليه فى حضور عسكره فيمن حضره من الملوك فأبى ذلك ، وأثر موسى أثرا حسنا كما فى « فتوح البلدان » . والذى يظهر من « وفيات الاعيان » أن المأمون استعمله على السند .

قال ابن خلكان فى « الوفيات » قال القاضى يحيى بن أكرم : سمعت المأمون يقول لم يكن كيجي بن خالد وكولده أحد فى الكفاية ، والبلاغة . والجود ، والشجاعة . ولقد صدق القائل حيث يقول :

أولاد يحيى أربع
كأربع الطبائع
فهم إذا اختبرتهم
طبائع الصنائع

قال القاضى ، فقلت له : يا أمير المؤمنين ، أما الكفاية والبلاغة والسماحة فنعرفها فيهم ، ففى من الشجاعة ؟ فقال فى موسى بن يحيى ، وقد رأيت أن أوليه ثغر السند — انتهى .

ونقلت من كتاب أخبار الخلفاء والبرامكة أن الرشيد اعتل علة صعبة فعالجه الأطباء فلم يجد من علته إفاقة، فقال له أبو عمر الأعجمي بالهند طيب، يقال له منكه وهو أحد عبادهم وفلاسفتهم، فلو بعث إليه أمير المؤمنين فلعل الله أن يهب له الشفاء على يده.

قال فوجه الرشيد من حملة ووصله بصلة تعينه على سفره، فقدم وعالج الرشيد فبرأ من علته بعلاجه فأجرى عليه رزقا واسعا وأموالا كافية. قال فبينما كان منكه مارا في الخلد إذا هو برجل من المائتين قد بسط كساءه وألقى عليه عقاقير كثيرة، وقام يصف دواء عنده معجونا فقال في صفته هذا دواء للحمى الدائمة وحمى الغب، وحمى الربع، ولوجع الظهر، والركبتين، والخصام والبواسير، والرياح، ووجع المفاصل، ووجع العينين، ولوجع البطن، والصداع، والشقيقة، ولتقطير البول، والفالج، والارتعاش، ولم يدع علة في البدن إلا ذكر أن ذلك الدواء شفاؤها.

فقال منكه لترجمانه: ما يقول هذا؟ فترجم له ما سمع فتبسم منكه، وقال على كل حال ملك العرب جاهل، وذلك إنه إن كان الأمر على ما قال هذا فلم حملني من بلدي وقطعني عن أهلي، وتكلف الغليظ من مثوتي، وهو يجد هذا نصب عينه وبأزائه، وإن كان الأمر ليس كما يقول هذا فلم لا يقتله؟ فان الشريعة قد أباحت دم هذا ومن أشبهه، لأنه إن قتل ما هي إلا نفس تحيا بفنائها أنفس خلق كثير، وإن ترك هذا الجاهل قتل في كل يوم نفسا، وبالحرى أن يقتل نفسين أو ثلاثة أو أربعة في كل يوم، وهذا فساد في الدين ووهن في المملكة — انتهى.

ومن جملة ما نقله منكه الهندي من اللغة الهندية إلى العربي كتاب سيسر.

نموذج الفن المغولي في الرسم



القبض على أبي المعالى

تربى أبو المعالى فى حجر الامبراطور همايون . ولم يكن يمت بنسب إلى الاسرة الملكية ، ولكن لما ارتقى أكبر العرش بعد وفاة والده همايون ، ادعى أبو المعالى أن الامبراطور الراحل قد تبناه وتهايا للشورة ، غير أنه اتى عليه القبض على غرة منه عندما كان جالساً فى مجلس عزومة . وقد فصل أبو الفضل فى تأليفه « أكبرنامه » . حدث القبض هذا ، وسجله الرسام بريشته فى الرسم . والقالب أن الفنان عبد الصمد هو الذى رسمه . وتوجد فى المتحف البريطانى النسخة المصورة من أكبر نامه ، وهذا الرسم نقل منها .

توفي موسى سنة إحدى وعشرين ومائتين، كما في «الفتوح».

هارون بن خالد المروزي

استعمله المتوكل على الله العباسي على بلاد السند سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ووقعت العصبية بين اليمانية والنزارية في أيامه مرة أخرى، فقتلوه سنة أربعين ومائتين، كما في «الكامل».

تقديم الكتب

كتاب الرد على المنطقيين

تصحیح عبد الصمد شرف الدين الكتي

من صنف في الرد على المنطقيين من علماء الاسلام جماعة . منهم أبو سعيد السيرافي النحوى ، والقاضى أبو بكر بن الطيب الباقلانى ، وأبو المعالى الجوينى إمام الحرمين ، وأبو القاسم الأنصارى الشافعى ، والشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، وأبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم الجبائى ، والقاضى عبد الجبار بن أحمد — ثلاثتهم من شيوخ المعتزلة ، وأبو محمد النوبختى البغدادى الامامى صاحب « الآراء والمعتقدات » ، ولهم فى ذلك كلام وكتب كبار وصغار .

وأجل كتاب صنف فى ذلك كتاب « الرد على المنطقيين » للامام العلامة الشيخ أبى العباس تقى الدين أحمد بن تيمية الحرانى الدمشقى الحنبلى المتوفى سنة ٧٢٨هـ / ١٣٢٨ م . فانه تجرد فيه للرد عليهم ، وبسط الكلام فى ذلك كل البسط ، فجاء كتابه حافلا بمباحث هامة ومسائل طامة . قال فى مقدمته :

« أما بعد ، فانى كنت دائماً أعلم أن المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكى ولا يتفنع به البليد ، ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها . ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضايها ، وكتبت فى ذلك شيئاً . ثم لما كنت بالاسكندرية اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة . ثم تعقبته بعد ذلك فى مجالس إلى أن تم . »

على الترجمة وأحكامها، وعلى الحدود الشرعية والحدود اللفظية، وعلى الاجتهاد والتأويل. وكذلك أبطل تفريقهم بين الماهية ووجودها، وبين الذاتى واللازم.

وفى الكلام على القياس بين بطلان منع المنطقيين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات، وقرر أن إنكار المتواترات هو من أصول الالحاد والكفر. وأبطل دعواهم أنه لا بد فى البرهان من قضية كلية، وأن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين، وأثبت أن مقدمة واحدة قد تكفى، وقد يحتاج إلى أكثر من مقدمتين، وأنه لا فرق بين قياس التمثيل وقياس الشمول خلافاً للناطقية.

وأبطل دعواهم فى البرهان أنه يفيد العلوم الكالية، وأثبت أن برهانهم لا يفيد العلم بشيء من الموجودات. وذكر تقسيم العلوم عند الفلاسفة إلى الطبيعى، والرياضى، والالهى. ثم ذكر خسارة ما عندهم حيث ادعوا فى العلم الالهى بأن العلم الأعلى، مع أنه لا يفيد إلا العلم بوجود مطلق، لا حقيقة له فى الخارج، بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، فانه العلم بالله الذى هو أعلى العلوم من كل وجه وهو أصل لكل علم.

وقرر أن العلم الرياضى وإن قامت عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك النفس، ثم قال: والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الانسان (ص ١٣٨).

وقال: وجميع ما يحتاجون به على دوام الفاعل، والفاعلية، والزمان، والحركة، وتوابع ذلك، فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه. لا على قدم شيء معين، ولا دوام شيء معين. فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شيء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بموجود غير هذا العالم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم. ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذى أخبرت به الأنبياء.

وطريقة رده أنه لخص كلام أهل المنطق في صورة أربع دعاوى ادعوها، ثم أجاب عنها دعوى دعوى، وسمى كل دعوى والجواب عنها «مقأماً». ولذلك جاء كتابه مرتباً على أربع مقامات — مقامين سالبين ومقامين موجبين — هكذا:

المقام الأول في دعواهم أن التصورات لا تنال إلا بالحد المنطقي

المقام الثانى في دعواهم أن الحد يفيد العلم بالتصورات

المقام الثالث في دعواهم أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس

المقام الرابع في دعواهم أن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات

وذكر في كل مقام وجوهاً متعددة على بطلان دعوى من هذه الدعاوى مع سوق كلام كثير على وجه عام غير تلك الوجوه. وقد اشتمل المقام الأول والثانى أعنى الكلام فى الحدود على سدس الكتاب تقريباً، واستغرق البحث فى الأقيسة أى المقام الثالث والرابع، خمسة أسداسه.

وقد تكلم على بطلان دعوى أهل المنطق بأن الحدود فائدتها تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وأثبت أن طريقة المتكلمين فى الحدود أسد حيث قالوا إن الحد يفيد التمييز بين المحدود وغيره كالاسم. وذكر اعتراف الغزالى والفارابى وابن سينا باستعصاء الحد على طريقة المنطقيين واستسهاله على مذهب المتكلمين. ثم قرر أن صناعة الحد وضعية اصطلاحية، وليست من الأمور الحقيقية العلمية، وأنها مخالفة لصريح العقل (ص ٢٦).

ثم قال: وهذا مقام شريف ينبغى أن يعرف، فانه بسبب إهماله دخل الفساد فى العقول والأديان على كثير من الناس، إذ خطوا ما ذكره أهل المنطق فى الحدود بالعلوم النبوية التى جاءت بها الرسل، إلخ (ص ٣١).

وقد أطال الكلام فى حقيقة الحدود وفى أن فائدتها كفاءة الأسماء، وتكلم

كلّي ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. وكذلك أبطل حصرهم الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل، وقال: وقد بقي الاستدلال بالكلّي على الكلّي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه. فان هذا ليس مما سيمتوه قياساً ولا استقراء ولا تمثيلاً. وهذه هي الآيات (ص ١٦٣).

وقد أشبع الكلام في الرد على المنطقيين والفلاسفة في المقام الرابع الذي يشمل على أكثر من نصف الكتاب وبين فيه أن القياس المنطقي عديم التأثير في حصول العلم، وأن فيه تطويل كثير متعب. وقد أتى فيه المصنف بمباحث قيمة تدل على طول بابه في الاطلاع على العلوم وعلى قوة استنباطه واستدلاله وإقامة الحجج. وفيه علم غزير واستفادة نادرة يطول وصفه في هذه التبصرة. وذكر كلامه فيه من أربعة عشر وجهاً نكتفي بإيراد عناوينها اختصاراً كما قيدها مصحح الكتاب من تلقاء نفسه.

فأوجه الأول عنوانه: بيان أصناف اليقنيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية.

الثاني: إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الثالث: عدم دلالة القياس البرهاني على إثبات الصانع

الرابع: التصور التام للحد الأوسط يغني عن القياس المنطقي

الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدماته ونتيجته بديهية

السادس: من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس

السابع: الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل

الثامن: ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

التاسع: الرد على ابن سينا والرازي في دعواهم في القضايا المشهورة أنها ليست

فهم لا يؤمنون، لا بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا البعث بعد الموت (ص ١٣٩).

ومع هذا قد اعترف بكل ما لهم من الحق، فقال مثلاً: نعم، لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك. وهم قد يقصدون الحق، لا يظهر عليهم العناد. لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل، كثير الخطأ (ص ١٤٣).

وقرر أن كمال النفس يحصل بمعرفة الله مع العمل الصالح، لا بمجرد معرفة الله، فضلاً عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة الذي هو العلم بالكليات المجردة الحاصل ببرهانهم المنطقي. وقال: فإن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة عملية إرادية. فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته. وعبادة الله تجمع محبته والذل له. فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له. وعبادته تجمع معرفته ومحبته والعبودية له. وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية، كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له (ص ١٤٥).

وبعد إبطال طريقتهم في الاستدلال بالبرهان المنطقي أوضح طريقة الأنبياء في الاستدلال قائلاً: ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا «القياس الأولي»، ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده، ولا قياس تمثيل محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فتبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزّه عنه بطريق الأولى (ص ١٥٠).

وخالف احتجاجهم بأن الاستقراء دون قياس الشمول، وأن قياس التمثيل دون الاستقراء في إفادة اليقين، وقرر أن الاستقراء ليس استدلالاً بجزئى على

فوتوغرافية لصفحات من أصل الكتاب في بعضها عبارات بخط المصنف.
والكتاب مطبوع في المطبعة القيمة المشهورة ببلدة بمباي، والاعتناء باتقان الطبع
والتصحيح ظاهر عليه كل الظهور.



من اليقينيات، وهو كلام مبسوط في ٤٠ صفحة

العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم
الحادى عشر: بطلان قولهم إن القياس البرهانى والخطابى والجدلى هى المذكورة
فى سورة النحل

الثانى عشر: كون نقيهم وجود الجن والملائكة والوحى قولاً بلا علم
الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء
الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقى .

وفى الكتاب مباحث مستقلة علمية جاءت على سبيل الاستطراد لا يتسع هذا
المحل للبسط عليها . وقد تعرض فيه لذكر كثير من الفلاسفة — اليونانيين
والاسلاميين — مثل ابن سينا، وابن رشد، والفارابى، والرازى، والطوسى، وابن
حزم، وأبو البركات، وابن الصائغ، وابن الطفيل، والكندى، وأبو الحسن العامرى،
والخوانسارى، والخسرو شاهى، وابن واصل، وأصحاب رسائل إخوان الصفا، ومثل
أرسطو، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأبقراط، والاسكندر الأفردىوسى،
وثامسطيوس، وبرقلس .

قدم الكتاب مصححه وناشره الأستاذ عبد الصمد شرف الدين الكتبى،
ووصف النسخة الخطية المطبوع عنها هذا الكتاب وأورد العبارة التى فى آخرها،
وهى: بلغت مقابلة بأصل المصنف المقروء عليه رضى الله عنه فى سنة ثمان
وعشرين وسبعائه، وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على هوامشها
زيادات له . ويكفى بهذا أهمية بالنسخة، وهى محفوظة بالمكتبة الآصفية
بميدان آباد الدكن، ويقال أنها وحيدة فى العالم . وقد صدر الكتاب بمقدمة وجيزة
نافعة بقلم الدكتور السيد سليمان الندوى .

طبع متن الكتاب فى ٥٤٨ صفحة من القطع المتوسط، ومعه صور

THAQAFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

in

MARCH, JUNE, SEPTEMBER and DECEMBER

CONTENTS

| Subjects | Contributors | Page |
|--|---|------|
| 1. Indian Art during the Mughal Period | Percy Brown | 2 |
| 2. A Modern History of Philosophy | Hon'ble Maulana Abu'l Kalam Azad | 15 |
| 3. Vedanta—An Ethical Philosophy of India | Shri Rajagopalacharyya | 38 |
| 4. The Original Source of Kalila wa Dimna—Panchatantra | An Indian Writer | 54 |
| 5. The Economic Philosophy of Gandhi | as-Sayyid Abu al-Nasar Ahmad al-Husayni | 65 |
| 6. The Personality of Dhu'l Qarnain in the Quran | An Editorial Note | 73 |
| 7. A Report of a Meeting of the Indian National Council for Co-operation with the UNESCO | | 75 |
| 8. An Episode from the Life of Gautama Buddha | An Indian Writer | 89 |
| 9. Important Indian Personalities in the 3rd Century of Hijra | Late Maulana as-Sayyid Abdu'l Hayy | 119 |
| 10. Book Review | | 133 |
| 11. Cultural News of India | | 140 |

ILLUSTRATIONS

Three Mughal Miniatures

| | |
|-------------------------------|-----|
| 1. Emperor Jehangir | 14a |
| 2. Smiling Babar | 117 |
| 3. The Arrest of Abu'l Ma'ali | 131 |

ANNUAL SUBSCRIPTION : Inland Rs. 8. Abroad Sh. 8. SINGLE COPY : Rs. 2.

INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS
HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

PRINTED AT **Q** PRESS BY

KHALEEL SHARAFUDDIN, 29 MUHAMMAD ALI ROAD, BOMBAY 3, ON BEHALF OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS, HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

من أخبار الهند الثقافية

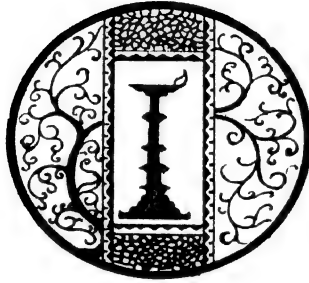
بلغ إنتاج الورق في الهند سنة ١٩٥٠ «١٠٨.٩٠٧» طنا مقابل «١٠٣.٢٠٠» طن سنة ١٩٤٩. والمرجوه أن تستطيع الهند إنتاج كل حاجتها من الورق في المستقبل القريب. وقد اتخذت الخطوات اللازمة لسد النقص، ففي سنة ١٩٥٠ أنشئ مصنع للورق في تريبوني قرب كلكتا، وبدأ إنتاجه بمعدل ٣.٠٠٠ طن في العام، ويجرى العمل في بناء مصنع آخر بمنطقة «مديا براديش». ومن المتوقع أن ينتج ٣٠ ألف طن من ورق الصحف في العام عندما يبدأ إنتاجه سنة ١٩٥٢.

زار الدكتور ج. بوديه، المدير العام لهيئة يونسكو أخيرا، دار «الجامعة المليية» وهي الجامعة الإسلامية الوطنية بالقرب من دلهي. وقد عبر المدير عن تقديره لأعمال الجامعة وصرح أن طبيعة هذا التعليم الأساسي هو الذي ترغب يونسكو في نشره وتعميمه في جميع أنحاء العالم. وذكر أن الجامعة المليية عاونت يونسكو بأعارتها خدمات السيد شفيق الرحمان القدوائى الذى يعمل الآن مديرا للتعليم الأساسى فى اندونيسيا من قبل الهيئة.

صدق البرلمان على لائحة جامعة «ويشابهارتى» (العالم الهندى) التى أسسها الشاعر العظيم رابندر نات طاغور فى «سانتى نيكيتان» بولاية بنغال لتحويلها إلى جامعة مركزية. وقد صرح مولانا أبو الكلام آزاد، وزير المعارف، بأنه عندما تسلم مهام وزارة المعارف، أخبره مهاتما غاندى بأن طاغور أودع لديه أمانة مقدسة يرغب فى تسليمها لحكومة الهند، وهذه الأمانة هى جامعته الصغيرة لتحويلها إلى جامعة مركزية.

ثقافتُ الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

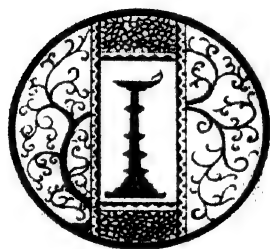


ديسمبر ١٩٥١

THAQAFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

***A QUARTERLY ORGAN OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS***



JUNE 1951

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

المجلد الثاني

ديسمبر سنة ١٩٥١

العدد الثالث

محتويات هذا العدد

الصفحة

- | | | |
|--------|--|----|
| ٢ | مهاويرا - مؤسس الجينية | ١ |
| ١٨ | صاحب الفخامة الاستاذ مولانا أبو الكلام آزاد | ٢ |
| ٢٦ | صاحب الفخامة الاستاذ مولانا أبو الكلام آزاد | ٣ |
| ٤٨ | اللغة العربية واللغات الهندية | ٤ |
| ٥٦ | كيف كان بوذا يصطاد الرجال ويرشدهم؟ | ٥ |
| ٧٦ | حفيظ الدين السيد (المترجم مولانا عبد الحيد النعماني) | ٦ |
| ٨٧ | الدكتور رادهاكارموكرجي | ٧ |
| ٩١ | الاستاذ وى ، ايس ، اكروالا | ٨ |
| ٩٦ ألف | الرسم الهندى فى العصور الوسطى | ٩ |
| ٩٧ | أعيان الهند فى القرن الرابع والخامس والسادس | ١٠ |
| ١١٢ | من أخبار الهند الثقافية | ١١ |

للقراء !

نأسف أشد الأسف لما يقع من التأخر فى صدور أعداد المجلة لمواقيتها . وسنبذل الجهد لسد الخلل الماضى . وقد جعلنا هذا العدد ، الأخير لسنة ١٩٥١

ملاحظة : مقالة « المثل الأعلى الذى يرمى إليه الدين الهندوسى » هى للدكتور حفيظ الدين السيد الذى فاتها ذكر اسمه فى محله . وقد نشرنا ترجمتها إلى العربية من الانكليزية - المدير .

ثقافة الهند

تصدر أربع مرات في السنة : مارس ، ويونيو ، وسبتمبر ، وديسمبر

الاشتراك للسنة :

في الهند : ثمانى روپيات

في الخارج : ثمانى شلنات

ثمان العدد الواحد : روپيتان

تطلب من

مجلس الهند للروابط الثقافية ، حيدرآباد هاؤس ، دلهى الجديدة نمرة ١

لا بالألم والحزن، ولا بالزمان والمكان، ويكون ذلك بالزهد التام وهجر كل ما
قوم به النفس.

أما النجاة نفسها، فيقولون إنها حالة يبطل فيها نشاط الأعمال السالفة في
الحياة السابقة، فالروح مع خلوده لا يعود يتقمص الأجساد الأخرى، ويتخلص
من الحياة المادية إلى الأبد. هذا هو النجاة عندهم.

والدين له فلسفة قائمة بذاتها، نشرحها في فرصة أخرى، وإنما نريد الآن أن
نقدم إلى القراء نبذة من سوانح حياة مهاويرا، مؤسس الدين، وسوانحه وإن
حيكت حولها أساطير كثيرة، إلا أن اللبيب يستخلص منها شيئا، يصح أن
يعد تاريخا.

﴿ ولادة مهاويرا ﴾

شهد القرن السادس قبل الميلاد ثورة قوم شستريا المحاربين على البراهمة
الذين آثروا لأنفسهم جميع الامتيازات الدينية والاجتماعية، فظهر مهاويرا، وبوذا،
وگوسالا، وجاميلا. قام كل منهم ضد الدين البرهمي وأسسوا أديانا جديدة،
عاش منها دين مهاويرا وبوذا إلى الآن، وإن كان الأخير إنجلي من مسقط رأسه،
ولم يبق به من أتباعه اليوم إلا أفرادا قلائل لا شأن لهم في المجتمع.

سبق مهاويرا في الولادة بوذا، فقد ولد في سنة ٥٩٩ ق.م. بينها ولد
بوذا في سنة ٥٥٧ ق.م. وتعاصرا في الحياة نحو ثلاثين سنة، غير أنه لم يذكر
أنهما تقابلا أبدا. وهذا من أغرب الأمور، لا سيما إنهما عاشا في بقعة واحدة،
وبشرا بدينهما في بيئة واحدة، وكانا يترددان إلى أمكنة بعينها!

تقول الروايات إن مهاويرا ولد في بلدة تسمى هذه الايام بـ «يسارها» قريبا
من المدينة الحاضرة «بتنا» التي اشتهرت في التاريخ باسم «بتالي بترا». وكانت

مهاويرا — مؤسس الجينية

قليل من الناس خارج الهند يعرفون أن من الأديان الهندية دين، سمي بالجينية (Jainism)، وأتباعه يدعون أنفسهم بـ «جين» (Jain). وهو دين قديم لا يزال حيا، يتبعه ١٦٢، ٢٤٨٠٠٠ نفس، ومعظمهم من أغنى الأغنياء وأنجح الناس في التجارة والمداولات المالية.

يزعم الجينيون بأن دينهم أقدم الأديان طرا، نشأ بعد تحول العالم من العصر الذهبي، عصر الحق والطهر إلى عصر الشر والاثم، وذلك قبل الملائين من السنين، وأن زعيمهم الأخير، مهاويرا، كان الرابع والعشرين من «الأبطال الفاتحين» ويستدلون على زعمهم بأساطير ليست من التاريخ في شيء.

﴿ دين الالحاد ﴾

أما التاريخ فيرجح أن هذا الدين نشأ في نفس العصر الذي نشأ به الدين البوذي، أي في القرن السادس قبل الميلاد، وهو يقول بوجود الأرواح الخالدة، وبوجود الروح (Jivatma) لكل شيء مادي، ولكنه يرفض الاقرار بالروح الأكبر (Paramatma). فهو دين الالحاد، لا يعترف بوجود الاله الخالق للكون، وعلى رغم ذلك يتعبد الجينيون، ليس الاله الخالق، بل يعبدون «الوقور» (Arhat)، «الفايح» (Jina)، «المؤسس للوصايا الأربعة» (Tirthankara). قترى من هذا أنهم يعبدون الانسان عوضا من الله.

ويرى هذا الدين أنه لا نجاة للانسان إلا بالتجرد من غرور الحياة الدنيا والدخول في حالة من الجود والخمود، لا يشعر فيها بشيء، لا بالرغبة والعاطفة،

كانها شعلتان من النار المتأججة، ولسانه نازل من فمه، أخبرها بأن وليدها يتغلب على جميع أعدائه (تأجج أعماله التي تسوقه إلى الولادة الجديدة) وأنه سيكون أسدا للربان الذين لا يبت لهم. ولذلك اتخذ مهاويرا صورة الأسد شعارا له.

٤ - ثم رأت الالهة الجميلة «لكشمي» (إلهة الثروة) ساجدة على أوراق لوطس في بحيرة لوطس فوق جبل «هياوتا» ومعها الفيلة تحرسها وترش عليها الماء، فعلت الأم أنها تلد الملك «المسيح».

٥ - ثم رأت ضفيرة من أزهار «مندارا» العطرية، فعلت أن جسد ابنها يكون زكي الرائحة.

٦ - ثم رأت البدر الكامل، يطرد الظلمات ويملأ العالم بنوره البارد.

٧ - ورأت الشمس حراما كمنقار البغاء، تطرد البرد وتبدد الأشرار الذين ينتشرون ليلا، وتتغلب أشعتها على كل نور.

٨ - ورأت راية جميلة موشاة بالعلامات السعيدة عند الهنود عامة، وعمودها الذهبي مشدود بريش الطاؤس.

٩ - ورأت جرتين ملئتتا بالماء الصافي. وهذا يبشر بأن ولدها يحتل المقام الأرفع في الروحانيات.

١٠ - ورأت بحيرة غطت سطحها أزهار لوطس التي يغشاها النحل من كل جهة، دليلا على أن عسل كلام ولدها يشتهي سائر العالم.

١١ - ورأت بحرا زاخرا من اللبن، يضاحي يياضه يياض صدر الالهة «لكشمي»، تنكسر أمواجه الشفافة إذا هبت فوقها الريح، وتجري إليه الأنهار العظيمة من كل جانب، دليلا على أن ابنها سينال معرفة «كيوالي» (Kevali) التامة.

بلدة «يسارها» كغيرها من البلدان إذ ذاك منقسمة إلى ثلاثة أقسام موزعة على الطوائف الثلاثة: البراهمة، والشستريا، والويشيا، كل قسم منها قائم بذاته على النظام القبائلى، يحكمه شيوخ القبائل القاطنة به.

ولد ماهويرا فى القسم الخاص بطائفة شستريا التى ما زال شعارها ومهنتها من القديم إلى الآن الحرب والنضال. وكان هذا عجيبا أن يولد فى الطائفة المحاربة من قدر له أن يحرم الحرب وقتل النفس تحريما تاما!

وكان والده، سدهارتها (Siddhartha) من مجلس الشيوخ الحاكم تزوج بنت رئيس المجلس الذى وصفته الروايات بأنه كان ملكا، وكان اسم البنت «ترى سالا» (Trisala). وكان الرجل أبا لولد، فكان ماهويرا ولده الثانى.

﴿ أحلام الأم ﴾

وتقول الروايات إن والدته ماهويرا حلمت فى نومها أحلاما عديدة قبل أن تضع حملها. وإنك ترى هذه الأحلام منقوشة فى معظم المعابد الجينية اليوم، وأكثر النسوة من هذه الطائفة يحفظنها عن ظهر القلب، ويتلوننها فى عبادتهن الفجرية. وهى تلتخص فيما يلى:

١ - رأت الأميرة السعيدة أول ما رأت فيلا عظيما ضخما نوريا ناصع البياض، كأنه سحابة فضية، أو كومة من اللآلى، أو بركة من الماء الصافى، أو جهرة الأشعة القمرية، وكان صوت الفيل قاصفا كالرعد.

٢ - ثم رأت ثورا أبيض، أنصع يابضا من أوراق لوطس، وكان ينشر نورا رائعا حوله، أخبرها قائلا إن الولد الذى ستلدينه، قدر له أن يكون مبشرا دينيا عظيما، ينشر نور العلم فى العالم كله.

٣ - ثم رأت أسدا عظيما أبيض، قد وثب إلى وجهها من السماء، تلع عيناه

من عرشه السماوى ما هو كائن، فأرسل قائد جيشه الأكبر فى صورة غزال لينقل جرثومة الحياة من «ديواندا» البرهمية إلى «ترى سالا» الشسترية، لئلا تتشرف «أسرة البراهمة الشحاذين» بولادة مهاويرا.

وقد أجمعت الروايات والأساطير على أن الأم «ترى سالا» استعدت للترحين بمولودها قبل ألفين سنة، كما تفعل أخواتها فى الزمن الحاضر، وقامت بكل ما يقمن به من الاحتياط ليكون المولود صحيح البنية، مبرأ من كل مرض ونقص، فولد لها الولد فى اليوم الثالث عشر من شهر «شيت» فى سنة ٥٩٩ ق.م. وكانت الأم فى أحسن صحة، وألطف بيئة، وأصح مزاج.

اهتمت الهند من أقدم العصور بالزواج والأمومة اهتماما كبيرا، وولادة مولود ذكر ما زالت سببا لسرور عظيم للأسرة فلا عجب أن أقيمت الحفلات الفخمة على ولادة مهاويرا، فأطعم البائسون بسخاء وبودلت التحف بين الأقارب والأصدقاء.

﴿ تسمية المولود ﴾

ولما بلغ الطفل ثلاثة أيام، عرض للشمس والقمر، وأقيمت فى اليوم السادس طقوس دينية، لا يزال الجينيون يقيمونها إلى الآن. واغتسلت الأم فى اليوم العاشر، وفى اليوم الثانى عشر اجتمعت أعضاء الأسرة رجالا ونساء فى حفل شاق، ودعيت أخت الأب، عمه الطفل، طبقا للعوائد المتبعة فى ذلك الزمن، لأن تختار له إسمًا سعيدا، غير أن والديه عارضا فى ذلك قائلين، منذ حملت به الأم، ازدادت الأسرة رخاء وثروة، فأولى بنا أن نسميه «وردهاماتا» (الزيادة). والجينيون قلما يدعونه بهذا الاسم بل يدعونه بمهاويرا، الاسم الذى دعوا أن الآلهة اختارته له، ومعنم البطل العظيم، وكذلك يدعى هو باسم «جينا» (الفاتح). وله أثنى عشر اسمًا أخرى مثل «جناتابترا»، و«نامابترا»، و«ساساناناكايا»،

١٢ - ورأت عرشا من الماس والياقوت ، دليلا على أن ولدها يحكم العوالم الثلاثة .

١٣ - ورأت متكأ سماويا موشى بالجواهر ، يضيئ كأنه شمس الصباح ، معلقا مع الضفيرات الزهرية وصور الطيور الأليفة والحيوانات الجميلة ، يرت حول جوفة موسيقية سماوية بنغمات تشبه نغمات السحب الماطرة .

١٤ - ورأت زهرية جسيمة ، ملئت بالجواهر النادرة ، قاعدتها على الأرض ، وهي تعلو علو جبل «ميرو» يبهري ضياءها الأبصار ، وهي تنير حتى السماء ، دليلا على أن ابنها ينال العلم الصحيح ، والوجدان السليم ، والسلوك المستقيم .

١٥ - وفي النهاية رأت نارا صافية تتغذى بالزبدة النقية ، تصل أشعتها الجميلة إلى القبة الزرقاء ، دليلا على أن ابنها يملأ العالم ضياء ونورا .

وقد قصت الزوجة أحلامها لزوجها ، فدعى المعبرين ليؤلّوها ، فأجمعوا على أنها تبشر بمولود سيكون فاتحا روحيا وأمبراطورا للشرعية الحققة .

ويقول المتنورون من أهل الدين أن الأم لم تحلم بشيء في الحقيقة بل إنما كان أبواه يعلمان قبل ولادته أنه إما أن يكون ملكا عالميا أو مرشدا للبشر كلهم . وربما كانت هذه الأحلام المزعومة تعبر عن الأفكار المتبللة السائدة إذ ذاك . فقد ضج الناس من استبداد البراهمة وعسفهم ، وتمنوا ظهور قائد روحي جديد ، يخلصهم من جورهم وإرهابهم .

وهناك أسطورة أخرى مسطورة في كتب الجين المقدسة ، تظهر جليا البغض الذي كان استحکم بين الطائفتين : البراهمة والشستريا ، فهي تقول إنه كان قدر أن يولد مهاويرا من سيدة برهمية ، كانت تسمى «ديوانندا» زوجة «ريسابهادانا» التي حلت بنفس الأحلام المذكورة آنفا ، غير أن «إندرا» شيخ الآلهة رأى

مهاويرا (البطل الأكبر).

﴿ الزواج ﴾

وتقول طائفة «سويتمبرا» إن مهاويرا لما شب، تزوج بفتاة تسمى «يسودا» وولدت لهما بنت، سميت «أنوجا» أو «بريادرشنا» تزوجت فيما بعد بأمرير يسمى «جھالى» الذى اتبع فى أول أمره مهاويرا وعاونوه فى نشر دينه ثم انقلب عدوا لدودا له إلى آخر حياته. وبنت هذا الرجل، أى حفيدة مهاويرا، دعيت باسمين: «سيساوتى» و «ياسووتى».

يرى الهندوس من القديم أن نتيجة عمل الانسان، تربطه بالحياة، أى أن عمله لا يذهب سدى بل لا بد من أن يلاقى جزاءه، فلا يزال يلد ويموت حتى تطهر نفسه، وإذ ذاك تقف دائرة عمله ومعها حياته المادية، فيبقى روحا خالدا فى نعيم خالد.

﴿ دين الانتحار ﴾

وقد ذهب الجينيون إلى أن الانسان يستطيع أن يتحرر من دورة الولادة بتعطيل حياته، وذلك بالتخلي عن كل عمل وترك كل ما يغذى جسده، فإذا تعطلت الحياة وبطل العمل، فلا تكون هنالك نتيجة التى تربطه بدورة الحياة. فترى من هذا أن الجينية ترغب فى الانتحار، وقد راج الانتحار فعلا فى الجنيين قديما، فيقولون إن والدى مهاويرا ماتا بارادتها، وذلك بامتناعها عن الطعام وتجموعها «على فراش من عشب 'كوسا' رافضين الأكل بتاتا حتى تنفج جسداهما كلية، فماتا من دون أذية».

ويزعمون أن عمر مهاويرا كان عند وفاة والديه ثلاثين سنة، فوجد نفسه - ليترب، فاستأذن أخاه الأكبر، فأذن له بذلك، إلا أنه اشترط عليه أن

و «بوذا» (الرشيدي) .

وقد انقسمت الجينية إلى فرقتين، تسمى إحداهما بـ «ديغمبرا» (Digambara) وأخرهما بـ «سويتمبرا» (Svetambara) . والأولى تميل إلى التقشف التام، وتهذيب النفس، وإنكار الذات، وتنفي عن مؤسس دينها كل ما تراه غير لائق به على مذهبها، فتقول إنه لم يتزوج قط، وإنه هجر البيت والدنيا ~~غير مبطل~~ بعواطف والديه . وأما الثانية، فهي معتدلة في نظرياتها وتقول إن مهاويرا، وإن كان ميالا من بدء شعوره إلى هجر الدنيا وقطع العلائق، إلا أنه لم يفعل ذلك في حياة والديه احتراما لشعورهما، قائلا «لا يليق بي وأنا الابن البار أن أتف شعري، وأقبل على حياة التشرّد تاركاً البيت والأسرة احتراما لعواطف والدي» . فعاش على رأى هذه الفرقة عيشة صبي عادى، يحيط به الخدم من كل جانب . ويذوق «طعم اللذات الخمسة : الصوت، واللس، والذوق، واللون، والشم» .

﴿ شجاعة مهاويرا ﴾

وقد اتفقت الطائفتان في الثناء على إقدامه وبسالته، وكيف أنه فاق رفاقه أيام صباه في الشجاعة والبأس، والجمال ونقاء الروح، وبداهة الرأى، فزعموا أنه بينهما كان يلعب مع أقرانه من أبناء الوزراء والقادة في بستان والده، إذ فاجأهم فيل متمرّد هائل، فما كان من الصبيان إلا أن فروا فزعين هنا وهناك، ولكنه تبّت وحده، ولما اقترب الفيل وثب إليه، فامسك بجخطومه وركب ظهره، فنجى من الموت المحقق !

وتقول أسطورة أخرى إنه بينما كان مهاويرا يلعب مع أصدقائه الصبيان، تعرض له إله ليخوفه، فحمله على ظهره وطار به في الفضاء، فما كان من الصبي البطل إلا أن انحال عليه بالطم واللحم، وتفرّج شعره حتى ندم الإله على فعلته، فنزل به ليتخلص من الحمل الثقيل المؤذي . فلما رأت الآلهة ذلك لقبت الصبي

كان على جسده من الخلع الفاخرة والحلى الغالية، ورمها إلى الناس!

كثير من الرهبان الهندوس يحلقون رؤسهم، ولكن الرهبان الجينيين لا يفعلون ذلك، بل يتفنون جميع شعر جسدهم من أصولها، ليكون دليلا على أن الراهب أو الراهبة، لم يبق له اهتمام بعد هذا بالجسد المادى، ويزعمون أن مهاويرا لما فعل ذلك، ركع شيخ الآلهة، «اندر»، أمام قدمى القديس الأكبر، فجمع شعره فى إناء من الألماس وحمله إلى أوقيانوس اللبن! وعلى أثر ذلك ناجى القديس سائر الأرواح المتحررة، وترهب إلى النهاية.

﴿ درجات العلم ﴾

ويقرر الجينيون بكل دقة خمس درجات للعلم، فيقولون إن مهاويرا عند ولادته كان يملك ثلاث درجات منها، وهى: ماتى جنانا (Mati Janana)، وسروتا جنانا (Sruta Janana)، وأوادهى جنانا (Avadhi Janana)، والآن عندما دخل فى النسك، الرابعة من العلم، وهى ماناهبريايا جنانا (Manahparyaya Janana) فأصبح يعلم بها أفكار كل مخلوق يملك الحواس الخمسة فى «القارتين ونصف قارة» ولم يبق له بعد ذلك إلا الدرجة الخامسة، وهى كيوالا جنانا (Kevala Janana).

ولكن الطائفة المعروفة بـ «ديگمبرا» تخالف ذلك وتقول، لم يتيسر لمهاويرا نيل الدرجة الرابعة حيثذ، وإن كان جلس فى مكانه ستة شهور متوالية جلسة لا حراك فيها، وبعد انقضاء هذه المدة، توجه إلى بلدة كولابورا، حيث رحب به ملكها بكل إجلال وغسل قدميه بنفسه، وطاف حوله ثلاث مرات، ثم قدم إليه الرز والحليب. وقد قبل مهاويرا طعامه وتناوله، فكان إفطاره به بعد صومه الطويل. ثم رجع إلى الغابات وظل متشردا هائما على وجهه، وقام فيها بكفارات الاثنى عشرة، ولكن ذلك العلم استعصى عليه، وأخيرا توجه إلى

يهجر البيت بعد سنة، وذلك خوفاً من ألسنة الناس الذين ربما أشاعوا أن الأخ الأصغر خرج من البيت لخلاف مع الأخ الأكبر.

والجينيون وإن كانوا يرفضون الإيمان بوجود خالق للكون أو بالثالوث الهندي: برهما، وشنو، وشيو، ولكنهم ما زالوا ولا يزالون يقولون بوجود آلهة الهندوس الأخرى. لا ريب إنهم لا يحملونها كالهندوس، بل يرونها كالخدم أو الموسوسين لقديسهم، فترى في أساطيرهم المتعلقة بمهاويرا يكثر ذكر هذه الآلهة.

(ترهب مهاويرا)

وقد اتفقت جميع الطوائف الدينية الجينية على أن مهاويرا نبذ الحياة الأهلية وأقبل على الرهبنة وحياة التشرّد عندما بلغ الثلاثين من العمر. وذلك في سنة ٥٦٥، أو ٥٧٠ ق.م. فدخل أولاً في النظام الذي أسسه «پارسناتيه» الذي سبقه بمائتين وخمسين سنة، فيقولون إنه كان يوجد في ضاحية بلده «والى سالى» منتزه اتخذته الرهبان من النظام المذكور مستقراً لهم، وكانت في المنتزه شجرة باسقة من الأشجار المعروفة بـ«آسوكا» ومعنى الكلمة «الذى لا يعرف الحزن» فجلس مهاويرا في ظلال هذه الشجرة، وأعلن تخليه عن متاع الدنيا وآلى على نفسه بأن يمضى حياته في الرهبنة التى تقضى بأن ينشف كل نبع لـ«كرما» (العمل ونتيجته) فيتححر المرء من دورة الحياة الأليمة.

وقد جاء الاعلان بعد أن صام مهاويرا يومين ونصف يوم، فهجر الطعام والشراب بتاتا، وتصدق بكل ما كان يملكه من المال والمتاع. وهنا حكيت الأساطير القائلة بأن ما تصدق به، كانت خزائن عظيمة لا يملكها إلا أغنى الملوك، وأن الآلهة والناس قد احتشدوا إذ ذاك، وحملوه فوق محفة إلى المنتزه، حيث تربع على عرش تسنده خمسة أعمدة، وكان وجهه نحو الشرق. وقد نزع كل ما

يسمر بالآلم مطلقا، فثلاً أنه كان يوما جالسا خارج قرية في المراقبة، فاجتمع حوله الدعاة وأرادوا امتحانه، فأوقدوا النار بين قدميه وأدخلوا المسامير في أذنيه، فلم يروا من القديس ما يظهر أنه شعر بشيء مما فعلوه.

﴿ دين العرى ﴾

وقد عاش مهاويرا بعد أنه هجر الدنيا عاريا. لا يستر حتى عورته، وذلك لأن الدين الجينى يقول إن الناسك الحق هو الذى قهر جميع مشاعره وعواطفه وحوائجهم، فلا يحتاج إلى شيء حتى ولا اللباس. والناسك الحق هو الذى لا يشعر بالحر والبرد، فلا يحتاج إلى ثوب يقيه من تقلبات الموسم، وكذلك هو لا يشعر بالحياء فيخفى عورته. وقد قال عالم من علماءهم فى محاضرة له على الجينية ما يأتى:

« يعيش الرهبان الجينيون عراة، لأن الجينية تقول، ما دام المرء يرى فى العرى ما نراه نحن، لا ينال النجاة، فليس لأحد أن ينال نجاته ما دام يتذكر أنه عار! عليه أن ينسى ذلك بتاتا ليتمكن من اجتياز بحر الحياة الزاخر. وذلك لأن المرء طالما يتذكر أنه عار، أو أن هنالك خير أو شر، حسن أو قبح، فعنه أنه لا يزال متعلقا بالدنيا وبما فيها، فلا يفوز، بـ 'موشكا' أى النجاة! وبين هذا، خير يان، الحكاية المعروفة عن طرد آدم وحواء من الجنة، فقد كانا يعيشان فيها عاريين بطهر كامل، لا يعرفان هما ولا غما، خيرا ولا شرا، حتى أراد عدوهما الشيطان أن يحرمهما مما فيه من البهجة والسرور والسعادة، فحملهما على أن يأكلا من شجرة العلم بالخير والشر، فأخرجنا من الجنة. فالذى حرمهما من جنة عدن هو علمهما بالخير والشر وبأنهما عاريان. يعتقد الجينيون بنفس هذه العقيدة ويقولون إن علمنا بالخير والشر وبالعرى، هو الذى يصدنا عن النجاة، فان أردناها فعلينا أن ننسى العرى بتاتا. والطائفة

بلدة «أوجاثنى» («أوجين» الحاضرة) واعتكف في مقبرة عتيقة هناك . وقبذل «رودرا» (Rudra) وزوجته كل جهدهما للتشويش عليه، وبعد أن تغلب على وساوسها، عاد إلى حياته في الغابات، يقوم بالرياضات المنهكة، فانفتح عليه يوما باب الدرجة الرابعة من العلم . ومن هذه الساعة ظل ماهويرا متجولا في طول البلاد وعرضها يبشر الناس بدينه . وكان يغرق في المراقبة إلى حد، لا يشعر فيه بالحزن أو السرور، ولا بالألم أو الراحة، وكان يعيش على الصدقات التي لا تزيد على قوته اليومي .

وقد أجمعت كليلة القوم على أن ماهويرا بعد ترهبه، ظل يرتدى اللباس لثلاثة عشر شهرا . وقالت الأساطير إن الإله إندرا نفسه منح ماهويرا حلة جميلة فاخرة عندما نزع ملابسه وتصدق بها، ولكن «برهمياشرها» يدعى بـ «سوماداتا» لم يكن حاضرا عند الصدقة، فلم يفز منها بشيء، فما كان منه إلا أن جاء إلى ماهويرا يشكو حرمانه، فارتبك ماهويرا ارتباكا شديدا، لأنه لم يبق لديه ما يجود به على البرهمي، وإذ ذاك تذكر حلة «إندرا» الإله، فوهبه منها النصف . فرح البرهمي بما وجده وعرضه على صديق له حائك، فقال الحائك، لو جئت بالنصف الباقي من الحلة، فاني أنسج لك منه ثوبا نظير نفسه، ولكن البرهمي على رغم طمعه ودنائه استحي من أن يعود إلى ماهويرا ويستهله البقية الباقية من الحلة، ثم تذكر ماهويرا عن كل شيء حوله ذهولا تاما، قتلسل إليه كاللص، وسرعان ما سقط عن كتفه النصف من الحلة، فاخطفه البرهمي وذهب به إلى بيته فرحا . ولما علم ماهويرا بالسرقة، لم يقل عنها شيئا، بل ضرب منها مثلا قائلا «إن الطريق الذي يسلكه أتباعي، لطريق شائك جدا، وكم يعلو قدرهم إذا اجتازوا الطريق من بين الأشواك المحيطة بهم» .

ويزعم الجينيون بأن ماهويرا لم يكن يذهل عما يدور له فحسب، بل كان لا

﴿ ذهول مهاويرا ﴾

وقد كثرت الأساطير عن انهماك في المراقبة وذهوله عما حوله في هذه الأيام، فقيل إنه جلس مرة خارج بلدة « كماراگرام » في المراقبة متربعا على الأرض، لا ينظر إلا إلى نهاية أنفه، وذهل عن كل شيء، فصادف أن مر به زارع مشغول بأشغاله فظنه رجلا عاطلا لا عمل له، فقال له، راقب ماشيتي حتى أرجع إليك بعد هنية، ولكن مهاويرا لم يشعر بوجوده ولا سمع كلامه ولا أحس بالماشية، ولما عاد الزارع وجده جالسا على هيئته كما تركه، ولم ير ماشيته، فسأله عنها فلم يجبه بشيء لأنه لم يسمعه. فذهب يبحث عن ماشيته الضالة، ولما لم يجدها، رجع إلى بيته حزينا آثما، وفي اليوم الثاني لما مر بالمكان، وجد القديس على هيئته السابقة، والماشية بجانبه مستريحة مطمئنة، فظنه أراد أن يهرب بماشيته، فأنهال عليه باللكم والضرب. ومن حسن الحظ أن الآلهة إندرا كان يرى كل ذلك، فتدخل في الأمر، وحال بين مهاويرا والزارع، ثم رجي من مهاويرا أن يسمح له بحراسته في المستقبل، ولكنه رفض ذلك قائلا « إن الناسك الصادق ينال العلم المطلق بسعيه من غير مساعدة أحد، وإني لا أحتاج إلى حراستك في سيرى إلى النجاة ». غير أن الآلهة تشاورت فيما بينها واتدبت من بينها من يحرسه خوفا من أن يقتل غيلة، وهو لا يعلم من الأمر شيئا.

﴿ نيل البصيرة ﴾

وقد رأينا فيما سبق أن مهاويرا، على زعم القوم، ولد وهو يملك الدرجات الثلاثة من العلم، وحصل بعد ذلك الدرجة الرابعة. وكان الآن في نهاية السنة الثانية عشرة من حياته المتشردة المتجولة يجاهد بالرياضات الشديدة ولا يكلم أحدا. وإن يعوزه الدرجة الخامسة من العلم، وهي « كيوالاجنانا » (Kevala Janana) أن العلم المطلق، المحيطة بكل شيء.

‘ديكمبرا’ من الجنيين قد نسيت كل علم بالخير والشر والعزى، وعلى ذلك يعيشون عراة، لا يسترهم شئ..

وقد قال بعض علمائهم إن الشعور بالحياء يتضمن تصور الاثم، فاذا لم يكن الاثم فى العالم، يطل الحياء كذلك، فترك اللباس إنما هو ترك الاثم، وعلى ذلك يجب على كل ناسك يريد أن يحيا حياة بريئة من الاثم أن يعيش عاريا، ويتخذ من الهواء والسماء لباسا له!

وكذلك عاش مهاويرا عاريا مجردا من كل لباس بعد أن آلى على نفسه بالنسك التام، وكان كذلك آلى بالصمت فلا يكلم أحدا مطلقا، فظل اثنتى عشرة سنة يتنقل من مكان إلى مكان، لا يقيم أكثر من ليلة واحدة فى قرية ولا أكثر من خمسة أيام فى مدينة، اللهم فى فصل الأمطار، فيقيم فى مكانه أربعة أشهر، وذلك لئلا يقضى على حياة جديدة تنتشر فجأة مع الأمطار. وكان جل عمله فى خلال هذه السنين الطويلة مراقبة نفسه مراقبة دقيقة فى صمت تام. وقد جاء فى كتاب من كتبهم عن حالة مهاويرا فى هذه السنين ما يأتى:

«كما لا تمسك آنية النحاس الماء، وكما لا يحبس المدهن اللؤلؤة، كذلك لم يجد الاثم له مكانا فى نفسه. كان سيره سيرا مستقيما لا عوج فيه كسير الحياة، ولا يحتاج إلى العون كالقبة الزرقاء، ولا يبالى بالعراقيل كالعاصفة. وكان قلبه نقيا كما البركة فى الشتاء، لا يلوثه شئ كورق لوطس، ومشاعره محمية كأعضاء السلحفاة، كان وحيدا فريدا كقرن الخريت، حرا كالطير. جسورا كالفيل، قويا كالثور، مهيبا كالأسد، ثابتا كجبل ‘مندرا’، عميقا كالبحر، وديعا كالقمر، بهيئا كالشمس، طاهرا كالابريز، وقد تحمل كل شئ كالأرض، وكان يضيء فى بهائه وجلاله كالنار الموقدة..»

﴿ الوفاة ﴾

وقد توفي مهاويرا عندما بلغ اثنيتين وسبعين سنة من عمره، وذلك في سنة ٥٢٧ ق.م. قبل وفاة بوذا بخمسين سنة. وقد أقام قبيل موته في بلدة «بابا» التي تسمى الآن «بوابورى» من مديرية «بتنا» في ولاية بهار، وألقى بها خمسا وخمسين محاضرة في موضوع «كرما» (نتيجة العمل) وأجاب عن ست وثلاثين مسألة غير مسؤلة. ثم مات في خلوة وحيدا، فتنحصر من قيود الحياة، وتسلسل الولادة، والشيوخه، والموت.

وقد حيكت الأساطير حول موته كولاته نضرب عنها صفحا، إلا أنه ينبغي أن يذكر أن القوم يزعمون كون جميع ملوك الأرض اجتمعوا ليعلموا محاضراته الأخيرة. وقرروا بعد موته «بما أن نور الدنيا قد ذهب، لنشعل النور بالأشياء المادية» فأوقدوا المشاعل. فيقولون إن هذا هو أصل عيد «ديوالى» الذى يحتفل به الجينيون والهندوس على سواء، غير أن الهندوس لا يسمون بهذا الأصل له بل يأولون العيد بتأويلات أخرى.

ولما دخل في السنة الثالثة عشرة، أقام في قرية قريبة من المكان الشهير «پارس ناتھ» وكان هنالك ميدان في وسطه معبد قديم، جلس مهاويرا تحت شجرة «سالا» في هذا الميدان بعد أن اتصف النهار، وكان قد صام يومين ونصف يوم، لم يذق في خلاله حتى الماء، وكان غارقا في مراقبته، إذ انفتحت له الدرجة الخامسة من العلم المطلق الكامل الأزلي، فتنحصر من نتائج أعماله في الموالد السابقة وتحقق له النجاة، فأضاف إلى نفسه الألقاب الأربعة التي يعرف بها في أتباعه إلى اليوم.

وبعد هذا أخذ مهاويرا ينشر تعاليمه ويثبت دعوته بمجد عظيم ونشاط. وكان لب دعوته أن لا فضل لأحد على أحد. كل الناس سواء، وأن النجاة تتوقف على محور نتائج الأعمال في الموالد السابقة، فإذا بطلت هذه النتائج، تنحر الروح من دورة الولادة والحياة، فيبقى مجردا من شوائب المادة، هذه هي النجاة عنده.

وقد بدأ مهاويرا كبوذا بنشر دعوته في الأغنياء والأمراء والملوك. فلبى دعوته كثير منهم، وكانوا من قومه، كشتريا يبغضون البراهمة. ويذكر الجينيون أسماء كثير من الملوك الذين آمنوا به، وكان في ترحال مستمر، يصحبه جميع النساء رجالا ونساء من أتباعه حتى بلغ عددهم عند وفاته أربعة عشر ألفا. وكان يخطب بلغة كانت تسمى «أن كسارى» التي ما كان الناس يفهمونها، فكان يترجمها لهم تلميذه الرشيد، گوتاما باللغة الدارجة «مكدهي».

ويقول الجينيون إن دعوته نجحت نجاحا عظيما، فاتبعت بلاد بهار، ومملكة مگدها العظيمة وغيرها من الامارات. وما ينبغي أن يذكر أنه لم يفرض على كل من يؤمن به أن يختار الرهبنة، بل كان يخيره بينها وبين الحياة الأهلية العادية مع اتباع مبادئه الدينية.

تفسير مقامين هامين ، استحسنا نشره لقراء «ثقافة الهند» - المدير .

الكتاب

بعد التحية والسلام ، فالمذكرة التي ناولتموني إياها عن الآية من سورة يوسف « قال معاذ الله ! أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده ، إنا إذا لظالمون » قد سررت بها جد السرور . نعم ، ينبغي هاهنا ترجيح مفهوم الآية على منطوقها . ويظهر جليا عند التأمل في مفهومها أن يوسف عليه السلام لم يقصد « بالمتاع » الصواع المفقود ، بل شيئا آخر . وإني أذكر لكم موجزا ما فسرت به المقام في « ترجمان القرآن » .

قال عامة المفسرين إن يوسف عليه السلام . إنما أراد أن يبقى أخاه بن يامين عنده ، ولما كانت الشريعة المصرية لا تتيح حجز أجنبي بدون سبب ، لجأ إلى حيلة . فأمر بدس الصواع الملكي في رحل بن يامين ثم أمر بتفتيشه ، ولما وجد الصواع عنده ، ثبتت عليه السرقة ، فتيسر له حبسه في مصر . ولكن هذا التفسير لا يصح عند التدبر في الأسلوب الذي قص به القرآن الحكيم القصة ، فانه يقول بعد الاخبار بفقد صواع الملك والعثور عليه « كذلك كدنا ليوسف ، ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله ، نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم » . ينبغي التأمل في كلمة « كدنا ليوسف » أي أن الشرع المصرى ما كان يسمح ليوسف أن يحبس أخاه في مصر ، فدبرنا لذلك تدبيرا خفيا دقيقا . « الكيد » في اللغة « إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي » فكان التدبير دقيقا خفيا . وقد ذكر القرآن في مكان آخر « الكيد » فقال « إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا » أي أن منكرى الحق يدبرون تدبيرا خفيا ، والحكمة الالهية تدبر تدبيرا خفيا آخر . وإن كان يوسف عليه السلام هو الذى أراد ثبوت السرقة على بن يامين بوضع الصواع في رحله ، فأى شيء فى هذا من التدبير الخفى الدقيق الذى وقع بالحكمة

صفحتان

من تفسير « ترجمان القرآن »

لصاحب الفخامة العلامة الأستاذ

مولانا أبي الكلام آزاد، وزير معارف الهند

لما توجه العلامة الاستاذ مولانا أبو الكلام آزاد إلى طهران في شهر يوليو الماضي، قضى يوما في مدينة مشهد، وأنزله والي حضرة السيد محمد محسن في بيته، ولما هم بالقول إلى طهران قدم إلى نخامته حضرة السيد المذكورة التالية. ليطلع عليها في وقت فراغه:

« قال الله تبارك وتعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام حين أخذ أخاه ليحبس بجرم السرقة: « قالوا يا أيها العزيز! إن له أبا شيخا كبيرا نخذ أحدا مكانه، إنا نراك من المحسنين. قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده، إنا إذا لظالمون. » في قول يوسف أيهام، فانه في الظاهر أراد أنا لا نأخذ غير من سرق صواع الملك، ولكن في الحقيقة اراد أنا لا نأخذ إلا من وجدنا متاعا من الفضيلة والتقوى عنده، لأنه عليه السلام ما أخذ أخاه ليحبس، بل أخذه ليأوى عنده ويستأنسه، وبهذا يظهر سر قوله تعالى: الله ينجي إليه من يشاء.

« ابن نكته از قرآن کریم در محضر جناب مستطاب أجل مولانا ابو الكلام وزير محترم فرهنگ هندوستان بخاطر رسید. چون مطلع شدم تفسیری بر قرآن مجید می نویسند، یادگار تقدیم ایشان گردید. »

ولما كان الاستاذ العلامة قد فسر المقام في « ترجمان القرآن » أرسل بعد عودته إلى دلهي الكتاب المذكور فيما يلي، إلى السيد المحترم. وقد احتوى الكتاب على

نفسها أنه لم يكن أحد من المصريين المحترمين يؤاكلهم أبدا، فما كان من خدم يوسف عليه السلام إلا أن أوقفوا قافلته وأخذوا في تفتيش أوعيتهم، ولما كانوا براء، لم يسرقوا شيئا، أجابوا بكل جرأة لتحدى الخدم «ما جزاؤه إن كنتم كاذبين؟» قائلين «جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه. كذلك نيمزى الظالمين». أى الذى ثبتت عليه السرقة يؤخذ بها. ولما فتحوا وعاء بن يامين، وجدوا صواع الملك فيه، وثبتت عليه السرقة.

وقع هذا ويوسف عليه السلام لا يعلم منه شيئا. كان يظن أن شقيقه قد ذهب بتذكاره — الصواع الملكى — فاذا الخدم يأتون إليه بالقافلة الكنعانية. فأخذه العجب من تقلب الأمر. إنه أراد شيئا ووقع شيء آخر لم يكن فى الحسبان، فالشيء الذى دسه فى وعاء بن يامين ليكون تذكارا منه، أصبح دليلا على سرقة وأوقف خدمه القافلة كلها، فاز ذاك تيقن أن ما وقع دبته الحكمة الإلهية، وأن الظروف لم تشكل بهذه السرعة إلا لأن الله تعالى يريد إيجاد سبب يبيح له حبس بن يامين فى مصر، الأمر الذى لا يجوزه قانون البلاد بطريقة أخرى. وعلى ذلك لم يقل شيئا عن السرقة لأنه ما كان يليق به أن يفوه بكلمة خلاف الحقيقة. وكل ما فعل أن قال لاختوته إن أبا شيخا كبيرا أخذ أحدنا مكانه». فأبى ذلك قائلا «معاذ الله! أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده». وما هو متاع يوسف عليه السلام هذا الذى وجدته عند بن يامين ولم يحمده عند غيره من الاخوة؟ إنه متاع الاخوة والحب الذى خلى منه كلهم إلا شقيقه بن يامين وحده. لم يقل يوسف عليه السلام ما يخالف الواقع. إنه نطق بالحق التام، وإن فهم منه السامعون غير ما أراد.

أما دس يوسف عليه السلام سقايته فى رحل بن يامين، ليكون تذكارا منه، فلم يكن بدعا، بل سبق له مثله مع إخوته من جعل بضاعتهم فى رحالهم «وقال

الالهية، ونسبه الله تعالى إلى نفسه قائلا «كدنا ليوسف»؟ إذ من السهل لكل امرء أن يتهم غيره بالسرقة بدس شيء في متاعه، ويسلبه إلى السلطات. ليس هذا أمرا نادرا خفيا دقيقا يستحق أن ينسبه الله إلى نفسه، ويقول نحن الذين دبرناه، ولم يكن في وسع يوسف أن يفعله. ويثبت كذلك من أسلوب القرآن أن التدبير الذى وقع لحجز بن يامين، لم يكن ليوسف عليه السلام فيه إرادة ولا عمل، لأنه لو كان من عمله لما نسبه القرآن إلى الله تعالى، وهو ينسبه إليه. فلا بد من أن يكون وقع من دون قصد يوسف عليه السلام وعمله، ليعد شيئا عجيبا جاءت به الحكمة الالهية.

وماذا كان الأمر الذى دبرته الحكمة الالهية ليوسف عليه السلام؟ إنه كان أن الظروف هى التى اتخذت بغته شكلا ظهر فيه بن يامين سارقا. لم يرد يوسف نسبة السرقة إليه، ولا كان هو نفسه سارقا، وإنما هى الظروف التى وضعت موضع السارق. فثبتت عليه جناية السرقة ثبوتا تاما. وسنحت الفرصة ليوسف عليه السلام أن يحبس عنده.

ولما قدم إخوة يوسف عليه السلام مع شقيقه بن يامين، أظهر له نفسه «قال إنى أنا أخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون» ولم يشر هنا إلى أن يوسف أراد إبقائه فى مصر، أو أخذ فى تدبير حيلة لذلك، بل كل ما كان أنه أظهر لشقيقه شخصيته، ثم قال الله «فلما جهزهم بهمائهم جعل السقاية فى رحل أخيه». أراد يوسف عليه السلام أن يهب أخاه شيئا كذكاء وعلامة من عنده ليريه يعقوب عليه السلام عند وصوله إلى كنعان، فوضع قدحه الخاص فى وعاءه. فعل ذلك سرا لم يعلمه أحد، ولكن سرعان ما وجد رجال قصره أن الصواع الملكى قد اختفى وفقد، فاضطربوا وظنوا أنه ليس إلا هؤلاء الكنعانيين الراحلين هم الذين سرقوه. ظنوا ذلك لأن الكنعانيين كانوا محتقرين فى مصر أشد الاحتقار، فقد ذكرت التوراة

وهو أمر لاثمات مصر . « وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه ، قد شغفها حبا ، إنا لنراها في ضلال مبين . فلما سمعت بمكرهن ، أرسلت إليهن ، وأعدت لهن متكأ ، وآتت كل واحدة منهن سكينا ، وقالت اخرج عليهن ، فلما رأينه أكبرنه ، وقطعن أيديهن ، وقلن حاشا لله ما هذا بشرا ، إن هذا إلا ملك كريم . ففهم الناس عامة من هذا أن جمال يوسف عليه السلام قد حير النسوة وأدهشن حتى ذهبن عن أنفسهن فقطعن أيديهن عوضا من الثمار ، ولكن هذا لا يظهر من القرآن . فقد ناجى يوسف ربه على أثر الحادثة مباشرة قائلا « وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن » . فغير عما فعلت النسوة بـ « الكيد » ، ولكن هل فيه من كيد أن تحيرن ودهشن من جماله ؟ ثم قال الله تعالى « فصرف عنه كيدهن » . وقال يوسف عليه السلام في السجن لرسول الملك « ما بال النسوة التي قطعن أيديهن ، إن ربي بكيدهن عليم » . أى أخبروني أولا ما حقيقة قطع النسوة أيديهن ؟ فغير في الآيتين السابقتين عن عمل النسوة بالكيد ، وقال في الآية الأخيرة بكل صراحة إن ذلك كان كيذا منهن ، وليس هذا خسب . بل لما أراد الملك باقتراح يوسف عليه السلام تحقيق الأمر من النسوة ، قال لهن « ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه ؟ » فاستعمل « كلمة المراودة » وهي التي استعملها النسوة في حق امرأة العزيز قائلات « تراود فتاها عن نفسه » و « راودته التي هو في بيتها عن نفسه » وقالت امرأة العزيز « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » . فان كانت النسوة دهشن بمجرد رؤيته ، فأى شيء فيه من المراودة والمكر ؟ وإن قيل ، راودنه بعد قطع أيديهن ، فهذا لم يقل به القرآن ، بل سكت على ذكر اعترافهن « إن هذا إلا ملك كريم » . وليس من بلاغة القرآن أن يشير إلى أمر غير مذكور ، وعلى هذا لا يصح هذا التفسير للآية بحال .

والظاهر أن النسوة العاذلات كان في قلوبهن دغل من قبل . كن مفتونات بيوسف عليه السلام ، ولكن يتظاهرن بلوم امرأة العزيز على أنها تراود فتاها عن

لفتيانہ اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها إذا انقلبوا إلى أهلهم».

فكذا يصح تمام الصحة ذلك التفسير الذي ذكرتموه في مذكرتكم إلى ويطابق الحال كل المطابقة، وهو الذي اخترته في تفسير «ترجمان القرآن».

وبهذا التفسير يزول من ذيل عصمة يوسف عليه السلام ما لحقه من تفسير عامة المفسرين، فالقول بأنه عليه السلام اتهم بن يامين بتهمة السرقة إفكاً وزوراً ليحبسه عنده، لقول شنيع وأمر فظيع لا يتصور من نبي. ومن العجيب أن الامام نجر الدين الرازي يذكر الاعتراض على عادته بقوة وتهويل تام ثم يبيحه بحجوب يزيد شناعته عوضاً من أن ينقصها، فانه يقول بعد تفسير هذه الآيات «فان قيل هذه الواقعة من أولها إلى آخرها تزوير وكذب. فكيف يجوز من يوسف عليه السلام مع رسالته الاقدام على هذا التزوير والترويج وإيذاء الناس من غير سبب، لا سيما وهو يعلم أنه إذا حبس أخاه عند نفسه بهذه التهمة، فانه يعظم حزن أبيه وتشدد غمه، فكيف يليق بالرسول المعصوم المبالغة في التزوير إلى هذا الحد؟» ثم يجيب على ذلك قائلاً «والجواب لعله تعالى أمره بذلك تشديداً للحنة على يعقوب، ونهاه عن العفو والصفح وأخذ البذل كما أمر صاحب موسى بقتل من، لو بقى، لطغى وكفر». وأى معنى لذكره هنا أمر صاحب موسى؟ إنه قتل الغلام لأنه لو عاش، للج في الكفر والمعاصي، ولكن إن لم يتهم بن يامين زوراً واقتراء فما ذا كان يترتب عليه من المفاسد والقبايح؟

ومسلك الامام الرازي هذا في رد الشبهات والاعتراضات هو الذى حمل ابن تيمية على القول بأن الرازي لا يحجب عليها لظهور ضعفها، بل ليظهر قوتها أكثر من قبل!

وفي سورة يوسف مقام آخر خالفت في تفسيره عامة المفسرين. أذكره هنا اختصاراً،

المكر والكيد؟ و «المكر» في اللغة كالكيد معناه «ايصال الشيء إلى الغير بطريق خفي» وقد وصف عمل النسوة بالمكر، فلا بد من أن يكون فيه أمر خفي سرى داخلي.

وقد خطر لي مرة أن التفسير المشهور يخالف حديثاً كذلك، ففي رواية عائشة المشهورة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال في مرض موته أن يصلي بالناس أبوبكر، فقالت عائشة وبايعاز منها حفصة، إن أبابكر «رجل أسيف» لا يتمكن من القيام مقامك في الصلاة، فهلا أمرت عمر بذلك، فقال لهما «إنكن صواحب يوسف» أي تريدان بقلبكما أبابكر وتظاهران بغير ذلك. فان سلمنا بالتفسير المشهور، فما وجه تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم هذا؟

ونحن على علم بالتأويلات التي لجأ إليها المفسرون لاثبات كيد اللائئات ومكرهن، ولكن لا حاجة إليها بعد هذا التفسير الواضح الصريح. لسنا نكر جمال يوسف عليه السلام كذلك. وليس يوسف وحده بل ما بعث نبى قبيح الشكل، لأن الأنبياء عليهم السلام هم المظهر الكامل للفطرة الانسانية والمزاج البشرى. إذ لا يمكن اعتدال الخلقة وقوامها، وكمال نشوء الجسم والهيكل إلا بكمال الفطرة «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشب شباباً لا يشبه الغلمان». فليس في ظواهر الأنبياء وبواطنهم إلا الجمال والحسن والبهاء، ولا يمكن غير ذلك. ولكن جمال الصورة وحده ليس ما يصح أن يكون مفخرة للأنبياء ومعجزة، ويخصه القرآن بالذكر. فكان جمال يوسف الحقيقي، جمال عصمته وحسن باطنه، تجلى مرة بعد أخرى. تجلى في موقف «معاذ الله! إن ربى أحسن مثواى» وفي هتاف «ما هذا بشراً» وفي إعلان «السجن أحب إلى مما يدعونى إليه» وفي موعظة «يا صاحبي السجن إلح» وعلى عرش العظمة والجلال «إني حفيظ عليم». أو لا يكنى ذلك الجمال لحسنه القدسى القتان الباهر؟ لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب!

نفسه ، وهى لا تقدر عليه . أى لو كنا نحن فى مكانها لغلبناه بمكر واحد منا ولأثبتنا تفليس عصمته . فلما سمعت بمكرهن ، أرسلت إليهن وأعدت لهن مجلسا وأخرجت عليهن يوسف ، ولسان حالها يقول ، أجل لم أتمكن أنا منه ، فان كانت عصمته تتزلق بهذه السهولة فليكن بمكركن ، إلا أنهن لما رأيته «أكبرنه» أقررن بعصمته وعفافه وجلالة شأنه . «وقطعن أيديهن» بعد أن خاب جميع مكائدهن لا بداء غرامهن ، فأدمنن أيديهن . وقد كان هذا كذلك كيدا من مكائدهن لاقناعه بأنك إن لم تنزل على إرادتنا ، نأتى على أنفسنا بهذه السكاكين نفسها . ولما لم يتزحزح ذلك الجبل ، جبل العصمة والطهر والعفاف ، هتفن قائلات «ما هذا بشرا ، إن هذا إلا ملك كريم !» أى لقد راودناه بكل ما أوتينا من المكر والدهاء ، والفتنة والدلال ، وما كان لرجل مهما بلغ من القوة والعناد إلا ان يخسر صريعا أمامه ، ولكن هذا الشاب ، ملك الطهر والعفاف ، مثال العصمة والقدسية لا سبيل عليه للاثم أبداً . وإذ ذاك قالت امرأة العزيز منتصرة «فذلكن الذى لمتنى فيه» ها قد رأيتهن ! إنه العصمة المحسمة والملكوتية المتجسدة ، هذا هو الذى لمتنى فيه !

وقول امرأة العزيز «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم» ليدحض التفسير المشهور . إنها تقول ، بلى قد بذلت جهدى وراودته عن نفسه بكل الطرق . ولكنه ظل مالكا لنفسه ، ولم يسلس لى القياد قط . أى أن الاقرار بالحية والاعتراف بالفشل أمام رجل طاهر مثله ليس بعار وشين . وإن كان الأمر ليس إلا مجرد الدهشة والذهول بجمال الصورة ، فما مناسبة هذا القول له ؟ قالت النسوة «إن هذا إلا ملك كريم» فان كن سحرن بحسن صورته وجمال طلعه ، فلم قلن إنه «ملك كريم» ؟ اذ لم تشتهر الملائكة بالحسن والجمال ، بل اشتهرت بالطهر والعصمة . «فلما سمعت بمكرهن» إن كانت النسوة اقتصرن على احتقار يوسف عليه السلام ، ولمن امرأة العزيز لأنها عشقت عبدا من عبيدها ، ولم يكن فى قلوبهن غشى ، فأى شئ فيه مز

وعروضها. وقد وجدت بعد البيروني المراصد العديدة في البلاد الإسلامية، ووضع كل مرصد جداوله، إلا أنه لم يستغن أحد منها عن تحقیقات البيروني، فقد استفاد من جداوله من علماء الجغرافية أبو الفداء وياقوت، واعترف من علماء المراصد الطوسي، وألغیگ، وقوشچی بأنهم استعانوا في وضع جداولهم بتحقیقاته.

ولا ينبغي أن ننسى أن الذين اشتغلوا بوضع الجداول بعد البيروني، كانوا يملكون المراصد، والعطيات الملكية هيأت لهم كل ما يحتاجون إليه من العدة، فثلاً كان ألغیگ نفسه من الأمرأ، ووجد العلامة قوشچی مرصد سمرقند بكل معداته تحت يده، ولكن البيروني لم يفز برعاية ملكية ولا وجد له مرصد مجهز بالمعدات اللازمة، فكان عمله، جهده الذاتي، وعلى ذلك كل ما نال من النجاح، كان نجاحاً شخصياً.

صنع الادريسي قبل البيروني بستين أو سبعين سنة كرتة الشهيرة بأمر راجد ملك صقليا، ووضع لشرحها «نزهة المشتاق». وقد ظلت خريطة الادريسي مقبولة ومعتمداً عليها لقرون، وظل البحارة الأوربيون والجغرافيون يتداولونها إلى القرن السادس عشر الميلادي، غير أن الادريسي لم يصل إلى ذلك المقام من النظر والتحقيق في المعلومات الجغرافية، ما كان قدر للبيروني أن يناله بعده بسبعين سنة. كان الادريسي ناقلاً ثقة لما وصلت إليه المعلومات الجغرافية إلى ذلك العصر، ولكنه لم يكن محققاً، بينما كان البيروني محققاً ومجتهداً، فلم يكتف بنقل ما حققه القدماء، بل دون الفن من جديد بتحقيقه الخاص وجده وكده الشخصي.

ثم إن دائرة نظرهما ومعلوماتهما كذلك لم تكن واحدة. لم يكن أمام الادريسي إلا العالم البطليموسي (Ptolemy) وإن ازداد عليه شيء من المعلومات، فكان عن بعض أجزاء أفريقية الوسطى وشيئاً من التفاصيل الجغرافية عن أوروبا الشرقية.

أبو الريحان البيروني وجغرافية العالم

لصاحب الفخامة الأستاذ

العلامة مولانا أبي الكلام آزاد ، وزير معارف الهند

ألف أبو الريحان البيروني عدة كتب في الجغرافية والهيئة، وصحح أخطاء الذين ألفوا قبله، ولما فرغ من تأليفه «كتاب الهند» خطر له أن يضع كتابا يشمل خلاصة هذه المباحث كلها بين دفتيه. وقد كان دور حياته الأخير هذا، دور رخاء وطمأنينة، إذ كان السلطان محمود الغزنوي (الذي لم يصف وده له أبدا بل ظل كدرا مرتابا) قد توفي، وارتقى العرش ابنه المحب للعلم. السلطان مسعود. فكان الجو صالحا للبيروني يعرف فيه فضله وتقدر مكاتبه العلمية. هذه الظروف كذلك حركت قريحته، فألف على الأرجح في سنة ١٠٣١ م كتابه «القانون» المعنون باسم السلطان مسعود. وهذا الكتاب كما صرح الدكتور إيدورد سخاؤ بحق، غرة أعمال حياة البيروني (مقدمة كتاب الهند ص ١١).

وقد احتوى الكتاب على إحدى عشرة مقالة، وانقسمت كل مقالة إلى أبواب تتراوح بين التسعة إلى السبعة عشر بابا. وخصص المقالة الخامسة للبحث في الجزء المعمور من الكرة، وضمنها جداول تبين أطوال البلدان وعروضها. وهذه الجداول التي اشتملت على خلاصة أحسن ما بلغه التحقيق الجغرافي في ذلك العصر، لها أهمية خاصة في فن الجغرافية، لأن البيروني هو أول من ضبط ضبطا تاما من علماء الجغرافية العرب الدنيا في عصره بجداول أطوال البلدان

والجغرافية كما اعتمدوا عليهم في المنطق والفلسفة، وأن عليهم في هذا الشأن لم يمتاز كتاب المجسطي (Magestic) بطليموس، ولكن هذا الظن ليس من الحق في شيء. أجل، فاز المجسطي بقبول عام عندما نقل إلى عصر المأمون العباسي، غير أن أول مذهب للهيئة والجغرافية الذي نقل إلى اللغة العربية وراج رواجا عاما، لم يكن مذهبا يونانيا، بل كان مذهبا هنديا. وهذا المذهب الهندي وإن فقد القبول العام بعد ترجمة كتاب بطليموس، إلا أنه بقي معمولا به عند كثير من علماء الهيئة إلى عصر البيروني في القرن الخامس الهجري. وهذا الذي حمل البيروني على أن يترجم من جديد كتابه من اللغة السنسكريتية إلى اللغة العربية، ويصحح ما وقع من الخطأ في التراجم الأولية. وقد كان بعد ذبوع المجسطي أن مال العرب إلى الجمع بين مذهبي الهند واليونان والاستفادة من خصوصياتهما وإزالة نقائصهما. لتوفيق والتطيق، فقد وضعت في القرنين الثالث والرابع كتب عديدة لهذا الغرض، وظل بعض حكماء الأندلس متشبذين بطريق النظر هذا إلى زمن طويل.

إن أول كتاب لعلم الهيئة نقل إلى اللغة العربية، كان من تأليف الفلكي والرياضي الهندي الشهير. براهيم گيت، وهو كتاب «براهم سيهت سدهانت» ألفه في سنة ٦٢٨ م لملك ديا گهرموكه. ويظهر من تصريحات البيروني وجمال الدين القطفي أن الوفد الذي قدم من السند إلى الخليفة المنصور العباسي في سنة ١٥٤ هـ (سنة ٧٧١ م) كان فيه رجل متضلع بعلم الهيئة. رحب به الخليفة وأمر علماء البلاط أن يضعوا كتابا في علم الهيئة مستعينين به، ففعل إبراهيم بن الحبيب الفزاري ذلك ووضع أول زيج عربي. وقد أجمع البيروني والقطفي على أن كتاب الفزاري هذا الذي لم يكن إلا ترجمة كتاب سدهانت لبراهم گيت، أصبح نواة أول مدرسة لعلم الهيئة العربي، حتى جاء عصر المأمون وترجم كتاب المجسطي بطليموس. ولما كان طريق البحث والنظر عند بطليموس أضبط من المذهب

ولكن البيروني جمع المعلومات المفصلة عن آسيا الوسطى، وأفغانستان، والصين. والهند، وقام بالتحقيق الفنى عن كل مكان هام بقدر ما كان متيسرا فى عصره من التحقيق الرصدى. وكذلك استفاد من كل ما وصل إليه المحققون وعلماء الهيئة المعاصرون له فى آسيا الغربية فى دوائرهم، ولهذا نرى عالم البيرونى أوضح وأوسع من عالم الادريسي، وقد جاوز عالم بطليموس بكثير، واقتربت حدود تحقيقه من حدود التحقيق فى العصر الحاضر.

وينبغى لنا أن نشكر الدكتور زكى توكان، استاذ جامعة إستنبول، الذى قام بنشر هذين البابين من القانون مع رسائل أخرى للبيرونى فى مجموعة، فسهل للبيئات العلمية أن تطالع نتائج ما وصل إليه هذا المحقق الفذ من التحقيق الجغرافى بصحة وسعة. وقد خطر لى عند النظر فى هذه المجموعة أن تحقيقات البيرونى الجغرافية لم تنل إلى الآن ما تستحقه من البحث والنظر. وأنه ينبغى توجيه أهل العلم إلى ذلك. وقد حاولت ذلك فى الصفحات التالية.

﴿ فن الجغرافية عند العرب قبل البيرونى ﴾

ولا بد للتقدير الصحيح لهذا الجدول من القانون المسعودى من أن نعلم المدى الذى بلغه ذلك الفرع من فن الجغرافية وعلم الهيئة فى اللغة العربية الذى يدعى الآن بـ «اسفيريك استرانومى» (Spheric Astronomy) و«پريكتيكل استرانومى» (Practical Astronomy) وكذلك نعلم نوعية ما ورثه العرب من الأمم السابقة. إن القاضى ابن رشد عبر فى كتابه «ما بعد الطبيعة» عن «پريكتيكل إسترانومى» بـ «فن صناعة الهيئة التجريبية» وسمى حكماء العرب «اسفيريك استرانومى» بـ «الهيئة الكروية». والموضوع يتطلب تفصيلا، إلا أننا نكتفى هنا بالإشارات السريعة.

أول كتاب فى الهيئة باللغة العربية

يظن الناس أن العرب اعتمدوا كلية على مصنفات حكماء اليونان فى علم الهيئة

من هناك وأخذت تدور في دوائرها. ويمتد دوران كل كوكب إلى ملايين سنة حتى يتم ويعود الكوكب إلى مكانه الأول، نقطة الاعتدال الربيعي، ومن هذا يخرج كرة أخرى ويرجع إلى دورانه. والمدة التي يتم فيها دوران كوكب واحد، سميت بـ «كَلْب» وهي في حساب برهم گيت ٣٢٠,٠٠٠,٠٠٠ سنة فلكية. ولما شاع كتاب برهم گيت في العرب، سمو حساب «كَلْب». هذا بـ «سنين سندهند»، ونرى «سنين سندهند» معروفة متداولة عند العلماء الفلكيين إلى زمن البيروني، ويهتم البيروني بتقحيح هذا الحساب وتصحيحه بالماخذ السنسكريتية.^١

مِگ و مهايگ

ولتسهيل حساب كَلْب الطويل العسير، اختاروا كذلك طريقة «مِگ» و «مهايگ». فقالوا إن كل «مِگ» الجزء الألفي من «كَلْب» وقد سلك هذا الطريق الحسابي، آريابهت في مؤلفاته. والظاهر إن الزمن الذي ترجم فيه كتاب برهم گيت إلى العربية، نقلت كذلك إليها طريقة آريابهت الحسائية، وقد سماها العرب بـ «سنين أرجهر» وهذا «أرجهر» ليس إلا تحريف لاسم «آريابهت».

قبة الأرض

وضعوا حساب حركات أوساط الكواكب في الهند على قاعدة دائرة نصف النهار التي تقسم الكرة الأرضية إلى شطرين متساويين. وقد ظنوا أن خط الاستواء مر بجزيرة لنكا أي سيلان، وأن النقطة التي يقطع فيها خط الاستواء، خط نصف النهار، واقعة على هذه الجزيرة بعينها، وعلى هذا الزعم بدأوا حساب أطوال البلدان الجغرافية بـ سيلان. ومن المعلوم أن هذه الجزيرة واقعة على ٩٠ درجة من شرق دائرة نصف النهار لجزائر الخالدات التي أخذها بطليموس قاعدة لحساب أطواله.

الهندي، مال علماء العرب إليه، وأخذ علم الهيئة اليونانية يروج عوضاً عن علم الهيئة الهندية.^١

وقد اشتهر كتاب الفزاري هذا باسم «سندهند». إن كلمة «سندھانت» معناها في اللغة السنسكريتية، العلم والمعرفة، وكذلك تطلق على مذهب خاص من العلم، فعلى ذلك يكون معنى «براهم سہت سندھانت» المذهب من علم الهيئة المنسوب إلى براهمگپت، ولكن العرب حذفوا من الاسم جزؤه الأول، ولما كانت الدال المحلوطة بالهاء ثقيلة على ألسنتهم، جعلوا الاسم «سندهند».

وقد اشتبه على البيروني أصل الكلمة، فلم تخطر في باله «سندھانت» بل ذهب إلى مادة سنسكريتية أخرى، وهي «سندھاند» معناها الاستقامة التي لا عوج فيها، ومنها اشتقت كلمة «سيدهم» و«سيدها» فقال في كتاب الهند إن المذهب الذي اشتهر عند العرب باسم «سندهند» هو في الأصل «سندھاند» أي الأمر الذي لا عوج فيه (ص ٧٣) ولما كان المسعودي لا يعرف اللغة السنسكريتية، وقع في خطأ أشنع، فظن أن كلمة «براهم» في اسم المؤلف الهندي «براهمگپت» هي «برهما». فقال لأن الهنود ينسبون جميع علومهم إلى الآلهة نسبوا هذا العلم كذلك إلى «برهما» الآلهة. وهو عجز كذلك عن تعيين الزمن الذي ألف فيه الكتاب.^٢

حساب كلب الهندي

إن الهنود سمو حساب حركات الأجرام السماوية بـ«كلپ» وكلپ هذا يشتمل على ملائين من السنين. وقد نشأت هذه الفكرة في علماء الهند، لأنهم قالوا إن جميع الكواكب تولدت في برج الحمل، أي في نقطة الاعتدال الربيعي، ثم انفصلت

١ - كتاب الهند ص ٢٠٨ وتاريخ الحكماء. جمال الدين القفطى طبع لبيزك ص ٢٧٠. وقد ذكر القفطى أن وفد الهند قدم سنة ١٥٦ هـ، أما البيروني فيقول إن مقدمه كان في سنة ١٥٤ هـ.

٢ - مروج الذهب، طبع باريز، ص ١٤٨.

لا ريب إن حساب بطليموس تأسس على قواعد أمتن وأضبط من الحساب الهندي، فكان من الطبيعي أن تلتفت إليه أنظار حكماء العرب أكثر فأكثر، حتى نرى في العصر المأموني نفسه قد بلغت به الثقة إلى درجة، أنهم لما قاموا بمساحة الأرض بأمر المأمون، اختاروا لهذا الغرض درجة من الحساب البطليموسي، وقدروا بمساحتها مساحة الكرة الأرضية كلها.

الهيئة الكروية والهيئة التجريبية

كان القرن الثالث الهجري، العصر الذي نشأت فيه الرياضيات العربية وترعرعت، فظهر فيه فرعها الهامان: الهيئة الكروية، والهيئة التجريبية، إلا أنهما كانا يحتاجان إلى البلوغ والنضج، ولذلك نشعر بفقدانهما في آثار هذا العهد. والغالب أن أول خريطة للعالم وضعت بأمر المأمون، ثم تلاها من السياح والجغرافيين من وضع الخرائط بما وصل إليه علمه، وقد سلم بعض منها من الحوادث ويمكن مشاهدتها اليوم أيضا. كانت هذه الخرائط ساذجة بدائية. لم يلاحظوا فيها أطوال البلدان وعروضها، واكتفوا بتقسيم الأقاليم السبعة، وذكروا فيها أسماء المدن الشهيرة في الأماكن التي خمنوها لها، فجميع الخرائط لصور الأقاليم التي وصلت إلينا، وضعت على هذا المنهج. والراجح أن الخرائط التي نجد نموذجها في خريطة الإدريسي الذائعة الصيت، ظهرت في أوائل القرن الرابع. فقد تغيرت نوعية الخرائط الآن، وبدأ الاهتمام بتقسيم خط نصف النهار وخط الاستواء الأساسي، وبضبط درجات أطوال البلدان وعروضها بنفس تلك الدقة التي نراها في الخرائط للحاضرة، غير أن تقسيم الأقاليم السبعة الذي أوجده التصور الهندي والفارسي القديم، ما زال متشبثا به، فظلوا يقسمون الدائرة المعمورة في شمال خط الاستواء بخطوطها إلى سبعة أجزاء. وقد بلغ علم الجغرافية عند العرب في هذا العصر رشده، فأصلحوا بمساعيهم الاجتهادية أخطاء القدماء. لم يكن بطليموس على علم ببعض

وقد ظن علماء الهيئة الهند كذالك أن بلدة أوجين من ولاية مالوا (في الهند) واقعة على نفس خط نصف النهار الذى مر بجزيرة سيلان، فكانوا يذكرون اسم هذه البلدة عند حسابهم لأطوال البلدان كما يذكرون اسم جزيرة سيلان. وهذا هو الذى حمل العرب على أن يختاروا «أوجين» لهذا المعنى، وقد حرفوا الاسم وجعلوه «أزين». فشلا يذكرون فى مباحثهم الفلكية أن حساب أطوال البلدان على مذهب «سندهند» يبدأ من خط نصف النهار لـ «أزين» وقد جعل بعضهم هذه الكلمة «أرين» واشتبّه أصله على بعض علماء اللغة.

وقد سمي علماء الهيئة من العرب النقطة التى يقسم عليها خط نصف النهار الأرض إلى شطرين بـ «قبة الأرض» أى قبة الأرض الوسطى. ولما كان معروفاً أن حساب أطوال البلدان يبدأ على مذهب «سدهانت» من أوجين، نرى فى مؤلفات ذلك العصر أقوالاً كالقول بأن «أزين» قبة الأرض على رأى سندهند» وقد أضل مثل هذه العبارات كذالك المتأخرين الذين جهلوا الحقيقة، فتأهوا فى بيداء الأوهام. وقد شاع القول بأن نقطة خط الاستواء الوسطى، هى «أزين» أو «أرين» فى الأدب العربى شيوعاً حتى تحولت الكلمة تدريجاً من معنى الوسط إلى معنى الاعتدال، فأخذوا يعبرون بها عن اعتدال الأشياء والأحوال كاصطلاح، فالشريف الجرجاني ذكر فى كتابه التعريفات كلمة «أرين» وشرحها بقوله بأن معناها، محل الاعتدال ثم يزيد بها بيانا قائلاً «إنها النقطة الأرضية التى يتساوى فيها ارتفاع القطبين، فيتساوى النهار والليل، وهى تستعمل فى العرف كذالك بمعنى محل الاعتدال مطلقاً».

والحاصل إن علم الهيئة الذى أقبل عليه العرب قبل شيوع الهيئة اليونانية هو علم الهيئة الهندى، وكان حساب أطوال البلدان وعروضها على طريقة «سدهانت» ثم لما نقل المجسطى فى عصر المأمون، نال المذهب اليونانى القبول العام، وانزوى مذهب سدهانت فى دوائر خاصة.

ولكن لم يعم العمل بهما، ولم يكثر اشتغال علماء الفن بهما.

٢- ألقت كتب كثيرة في الجغرافية، ذكرت فيها أطوال البلدان وعروضها طبقا لما جاء في المجسطى، ولكن لم يهتموا إلا قليلا بأن يعيدوا تدوين الفن بالملاحظات الشخصية والتجارب العملية.

٣- تضافرت المعلومات الجغرافية العامة عن القطر العربي، وإفريقية، وآسيا الصغرى، وآسيا الغربية، وبلاد الروم، وأسبانيا، فقد توسع الهمدانى فى بيان جغرافية العرب توسعا، لا يتيسر الزيادة عليه حتى اليوم، وشرح الاصطخرى آسيا الغربية شرحا دقيقا، وإن كان كتابه المفصل لم يعثر عليه بعد، إلا أن ما وصلنا منه، ينبئنا بسعة علمه، غير أن الجغرافيين العرب لم يحيط علمهم بآسيا الوسطى، والهند، والصين، وجزائر غرب الهند، ولم ينفذ نظرهم إلى زوايا كثيرة من هذه الأقطار.

٤- تسربت إلى الكتب الجغرافية روايات السباح في العصور المختلفة، وفيها الرطب واليابس، لم تنجح بالطرق العلمية. فالحكايات الخرافية التي راجت في أسواق البصرة وهرمز عن بحرى الهند والصين في القرن الثالث والتي نرى مسحها في حكايات سندباد في «ألف ليلة وليلة». وفي «عجائب المخلوقات» للقزوينى، اختلطت بالآلاف من أمثالها في كتب الجغرافية بهذا العصر.

٥- والعلوم التي نقلت من السنسكريتية إلى العربية، لم تخل من الأغلاط، وكان فيها ما يحتاج إلى الشرح.

وكما أعاد النظر أبو نصر الفارابى فى التراجم اليونانية، وكما أوضح ابن رشد

المدن والأنهار التي كانت في افريقية والهند، والمدن الجديدة التي برزت في آسيا الغربية كالكوكة، وبغداد، والبصرة وشيراز وغيرها، نبعدها في هذه الجداول العربية، وكذلك نرى المساعي تبذل لتعيين أطوال هذه البلدان وعروضها بدقة واهتمام.

أغلاط الحساب الهندي

وهنا ينبغي لنا أن ننبه على أن علماء الهيئة الهندية أخطأوا في قولهم بأن خط الاستواء مر بجزيرة سيلان، وبأن مدينة أوجين واقعة على هذا الخط، فلكل أحد الآن أن يرى هذا الخطاً بمجرد النظر في خريطة مدرسية، ولكن علينا أن لا ننسى أن علماء الهند القدماء دونوا علومهم في عصر، قلت وسائل العلم والتجربة وانحصرت في دائرة ضيقة جداً، فكادت معدات الترصيد والمشاهدة أن تكون معدومة لهم، فان قصرُوا، والحال هذا، في تقرير بضع درجات واشتبه عليهم المحل الصحيح لتقاطع خط نصف النهار وخط الاستواء، فليس بضير عليهم ولا ينال من مجد مكانتهم العلمية شيئاً، فكفة نباحهم راجحة على قصورهم بكثير.

﴿ عصر البيروني وفن الجغرافية والتخطيط العربي ﴾

نشأ البيروني في أواخر القرن الرابع الهجري، وظهرت مؤلفاته عندما نضج في القرن الخامس، فلنا أن نقول إن عصره اشتمل على القرنين. ويمكن أن نعرف من السطور التالية الحد الذي بلغه فن الجغرافية وتخطيط الكرة الأرضية عند العرب:

- ١ - إن فرع علم الهيئة الذين يدعونها الآن بـ «أسفيريك استرانومي» (الهيئة الكروية) و «پريكتيكل استرانومي» (الهيئة التجريبية) كانا قد ظهرا في اللغة العربية.

ثم يأتي دور النضج والتنقيح . وقد كان آخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس دور النضج والتنقيح للعلوم العربية . فكان هذا روح العصر السائد من بغداد إلى أسبانيا ، فقد كملت جميع العلوم الدينية الإسلامية وهذبت في هذا الزمن ، وقام أبو نصر الفارابي بإعاز الحكومة السامانية بتصحيح تراجم الفلسفة اليونانية وتهذيبها ، وظهر بعد هذا العصر ابن رشد في أسبانيا ، فشرح مؤلفات أرسطو ورفع ما وقع فيها من الاشكال والغموض ، وفي هذا العصر نفسه نقح أبو علي ابن سينا الطب اليوناني وهذبه وقدم للدرس كتابه « القانون » في القرون الوسطى . فان رأينا من هذه الوجهة ، نجد البيروني قد حل فيه الروح العلمي لعصره بتمامه . وهو يستحق بحق أن يسمد مكانه في صف الفارابي وابن رشد ، فكما أنها صححا تراجم الفلسفة اليونانية كذلك صحح البيروني علم الهيئة والجغرافية وهذبه ودون العلوم الهندية في اللغة العربية من جديد .

- ولكن للبيروني مع استحقاله لل مقام في هذا الصف ، مكانة رفيعة أخرى كذلك . كان أبو نصر الفارابي وابن رشد يجهلان تلك اللغة التي اشتغلا بتصحيح تراجم الفلسفة المدونة بها ، فاعتمدا كلية على التراجم القديمة العربية . فكان هذا هو السبب لنقص تصحيحهما . وبقيت التسامحات التي تسربت إلى التراجم الأولى بعدهما كذلك ، فمثلا نسب أبو نصر الفارابي في « الجمع بين الرايين » إلى أرسطو القول الذي هو لپلاتينس مؤسس المذهب الأفلاطوني الجديد في الاسكندرية . وما زال العرب يتوهمون هذا المذهب الأفلاطوني الجديد بأنه مذهب أفلاطون . وهذا الوهم هو الذي ساق الفارابي إلى التطبيق بين مذهبي أرسطو وأفلاطون . مع أنه كان وهما لا أساس له .

مقالات أرسطو بشروحه، كذلك كان المكان خالياً لتهديب العلوم الهندية وإصلاحها لرجل كأبي نصر وابن رشد، ولم يقم ذلك الرجل حتى الحين.

العمل العلمي المجيد للبيروني

أما ما قام به البيروني من الأعمال العلمية المجيدة في هذه الساحة فهي تتلخص فيما يأتي:

١- نظر البيروني من جديد فيما خلفه القدماء من التراث العلمي فأصلح ما كان يحتاج إلى الإصلاح، وأقام فن الجغرافية على التجارب العملية المبنية على أسفيريك وپريكتيكل استرانونمي، وألف كتاباً عديدة في الموضوع.

٢- قرر من جديد بعد البحث الدقيق أطوال البلدان المعلومة وعروضها وأصلح أغلاط القدماء، فله أربعة كتب في الموضوع عدا القانون: «تحديد نهايات الأماكن»، و«تهديب الأقوال في تصحيح العروض والأطوال»، و«تصحيف المنقول من العروض والطول»، و«تصحيف الطول والعروض للسكان المعمورة من الأرض».

٣- كانت آسيا الوسطى والهند في حاجة إلى الفحص الجغرافي، فسد البيروني هذا الخلل بمشاهداته وبحوثه الشخصية. وتحقيقه عن الهند. ليس في عصره وحده. بل لا يزال حتى اليوم يحتل مقاما لا غبار عليه.

٤- وأكبر ما اختص به البيروني أنه يزن كل شيء في بحوثه بالميزان العلمي البحت، ويرفض رفضاً باتاً كل ما هو غير علمي، فظهر المعلومات الجغرافية من الأوهام والخرافات الدينية، كما صرح بذلك في مقدمته على القانون المسعودي.

٥- تمر على علوم الشعوب وفنونها أدوار، أولها دور الولادة، يتبعه دور النمو

وكان لا يجبل تاريخ الدين البوذي القديم، فانه يسميه كغيره من مؤرخي العرب بالدين « السمنى » وهو تعريب للكلمة السنسكريتية « شمن » وكذلك يعلم أن الدين البوذي بعد انتشاره في أفغانستان جاوز جبال هندوكش، وأنه وجدت صوامع كبيرة للربهان من الدين « السمنى » في باميان وبلخ.

(الأقاليم السبعة)

وجدت فكرة تقسيم المعمورة من الأرض إلى سبعة أقسام في الهند وإيران على سواء. فكان مخيلة القبائل الهندية الآرية نهجت في هذا الأمر كغيره من الأمور الكثيرة نهجا واحدا. ولكن اليونان سلكوا مسلكا آخر، فقد قسموا المعمورة إلى ثلاث قارات: أوروبا، وآسيا، والأفريقية. وكان أكثر اعتماد العرب في الجغرافية على بطليموس. فكان ينتظر منهم أن يضعوا خرائطهم حسب التقسيم اليوناني، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك، ولعلمهم لما رأوا أن كلا من الهند وفارس قد اختار تقسيم الأقاليم السبعة. جنحوا إلى هذا التقسيم نفسه، وقالوا « بالأقاليم السبعة » كما قالت الهند وفارس بـ « هفت كشور ». وقد عالج البيروني الموضوع في « تحديد نهايات الأماكن » بتفصيل. وهذا الفصل من كتابه يشتمل على معلومات قيمة، فيقول:

وإن كبار ملوك الفرس كانوا المستوطنين « إيرانشهر » التي هي العراق وفارس والجلال وخراسان، فقرروا أن هذه البلاد في وسط المعمورة من الأرض بمنزلة واسطة العقد، وجعلوا غيرها من البلاد في ست دوائر حولها. وسموا كل دائرة منها بـ « كشور » ومعنى الكلمة في اللغة الفارسية القديمة، الخط. كان الإشارة فيها إلى أنها متميزة كما يتميز ما يخط بالخطوط، فأولها الواسطة، وهي إيرانشهر، ولكنهم جعلوه في العدد الرابع ليكون كذلك فيه واسطة.

ولكن البيروني سلك في بحثه طريقا آخر، فالعلوم التي اشتغل بها، اجتهد ليظالها في لغاتها الأصلية، فنظر في العلوم الهندية بعد أن تعلم اللغة السنسكريتية وكانت اللغات الفارسية، والخوارزمية، والجرجانية، كأنها لغة آباءه. ولذلك لم يحتاج إلى واسطة أخرى في تحقيقه لتاريخ فارس وسنينا. أما اللغة اليونانية واللغة السريانية. فإن كان لا يوجد تصريح منه في شأنها، ولكن يظهر من أسلوب بحثه في «الآثار الباقية» أنه لم يحفل هاتين اللغتين كذلك. وقد وصلنا تصريح من قبله بأنه كان يعرف اللغة العبرية. فالذي يعرف اللغات السنسكريتية، واليونانية، والسريانية، والفارسية، والعبرية، لا موازنة بين مكاتبه العلمية وبين الفارابي، وأبي علي ابن سينا، وابن رشد وغيرهم، إذ مهما تكن منزلتهم العلمية رفيعة، كانت بضاعتهم العلمية رهينة للمترجمين العرب، لأنهم لا يجدون سيلا إلى البحث والتفتيق المباشر. فإن رأينا من هذه الوجهة، نجد البيروني يحتل مكانا قذا في التاريخ العلمي العربي كله.

إن الأخبار والوقائع التي يذكرها البيروني في «الآثار الباقية» ما كان ليصل إليها علمه إلا بطريق مأخذ اللغة اليونانية. وكان لا يحفل هذه الحقيقة أن قصص الملوك الفرس التي ترجمت إلى اللغة العربية في العصر العباسي باسم «سير ملوك الفرس» والتي كان معاصره الفردوسي يفرغها في منظومته الخالدة، لم تكن تاريخ فارس، بل أسطورتها القومية، وأن عليه أن يرجع إلى مأخذ أخرى للتاريخ، فكان على علم بوقائع أسرة هخامنش في پارس وماده، ويعرف حق المعرفة غورش الأكبر الذي دعاه اليونان بـ «سائرس» واليهود بـ «خورس» في حين أن عامة مؤرخي العرب الذين ألفوا قبله، كانوا في غفلة من هذا. والظاهر أن سير الملوك من أسرة هخامنش إنما عليها من المآخذ اليونانية، لأن قصص فارس التاريخية قدخلت منها كلية.

١ - وضع البيروني في «الآثار الباقية» جدولين لملوك ايران القدماء. قال عن واحد منها إنه الجدول الرومي وعن الآخر بأنه الجدول الفارسي، نذكر في الجدول الرومي أسماء جميع الملوك من بعد كوروش الأكبر إلى داريوش الثالث، وهذا هو تاريخ فارس القديم. أما الجدول الفارسي فإنه يشتمل على الأسطورة الفارسية القديمة، ونجد فيه الاسماء التي ذكرت في «شاهنامه» وهي ليست من التاريخ في شيء.

كل جهتين من الجهات الأربعة في شكل كثلتين قائمتين بذاتهما. هكذا تتشكل الأجزاء الستة. أما الجزء السابع، فجعلوه في وسط الأجزاء الستة، وعلى ذلك كاد أن يكون تقسيمهم في أصله كالتقسيم الفارسي الذي نراه في هذه الدوائر. ولعل الفكرة الهندية هي التي تسربت أولاً إلى الجغرافية العربية، ثم دعمتها الفكرة الفارسية بعد شيوعها.

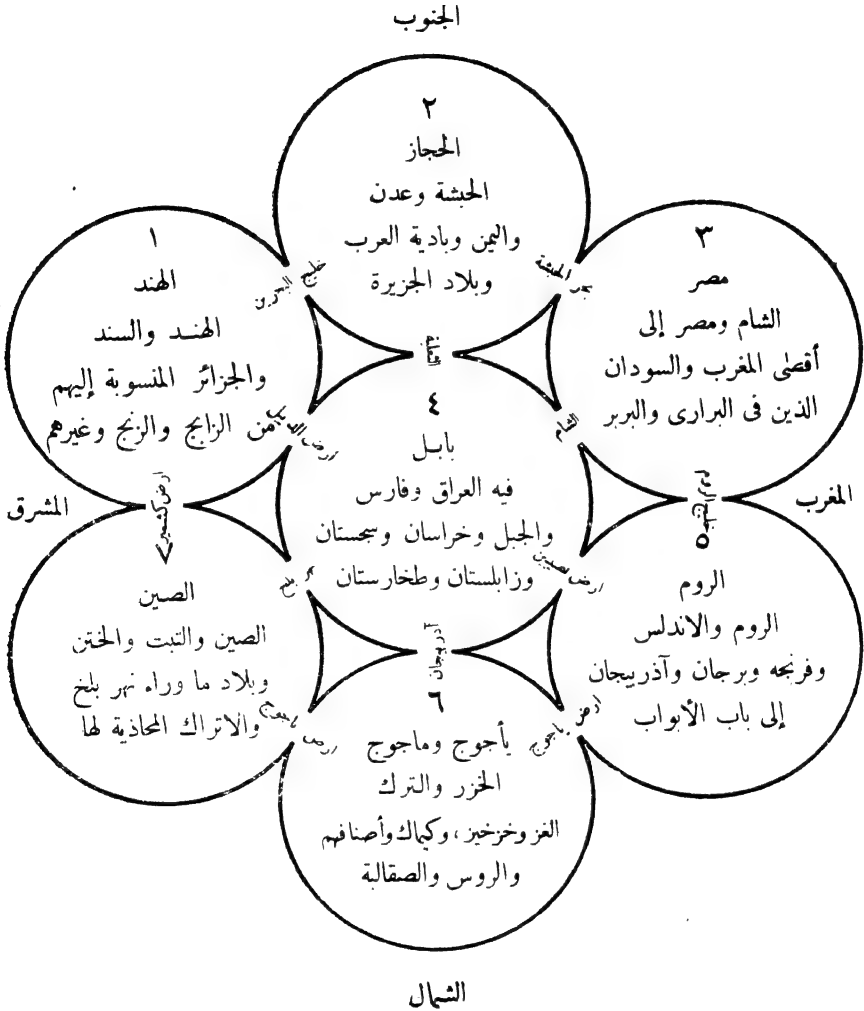
ترسم كرة الأرض كهذا في العصر الحاضر بحيث يكون الشمال في رأس الخريطة، والجنوب في أسفلها، والمغرب في اليسار منها، ولكن الخرائط القديمة تظهر فيها الجهات على عكس ذلك. فيحتل الجنوب مكان الشمال في أعلى الخريطة، فتري في هذه الدوائر كذلك الجنوب في رأسها، ولهذا ظهرت فيها البلاد بجهات على عكس ما ارتسمت في مخيلتنا.

ولا يخفى أن تقسيم كرة الأرض كهذا، وهى لم يقيم على أساس علمي ألبتة، وأن ترسيم هذه الدوائر للأقاليم السبعة لم يكن إلا ليظهروا أن مملكة پارس، هي المملكة الوسطى المركزية في المعمورة، وسائر العالم واقع حولها، ولهذا نحتوا لملك أسرة هخامنش لقب «مالك الأقاليم السبعة».

والظاهر أن هذا التقسيم، تقسيم الأقاليم السبعة، اتخذ الشكل العلمى بمرور الزمن، فظهر في الرسوم الجغرافية العربية كتقسيم علمي.

وقد عمل في الأساس العلمى لهذا التقسيم اختلافان: اختلاف مطالع الشمس ومغاربها، واختلاف المواسم. ابتدأ التقسيم من خط الاستواء وانتهى متقدماً إلى النقطت الشمالى. والأصل الحسابى في هذا هو الاختلاف في ساعات النهار ولليل، إذ هذا الاختلاف هو الذى يحس به الانسان أكثر من غيره، وهو الذى يؤثر في حياته تأثيراً كبيراً. علم القدماء أولاً عدد ساعات الليل والنهار في المنطقة

وهذه صورتها وانفصال بعضها من الآخر :



تخيل حكماء الهند أن نصف كرة الأرض، بحر والنصف الآخر، بر. ثم قسموا هذا النصف إلى سبعة أجزاء، أربعة منها في الجهات الأربعة: المغرب، والمشرق، والشمال والجنوب؛ وجعلوا اثنين منها بحيث يظهر الجزء الأوسط م

خطاً، يختل النظام الحسابي كله. ولم تنجح أعمال تسطيح الكرة قبل البيروني تنقيحاً تاماً، فأحدثت المشاهدات الناقصة، نتائج مخطئة، جرت إلى اختلافات متوالية.

٢- قسم دور الكرة لتخطيطها إلى ثلاثمائة وستين خطاً عرضاً، وسمى كل خط بالدرجة. والفرق في أوقات الطلوع والغروب في كل درجة ثمانين دقيقة، وبمجموع الفروق في الدور كله أربعة وعشرون ساعة. ومدة أربعة وعشرين ساعة هذه، هي كل مدة حركة الأرض الدورية. والطريقة التي اختاروها للمساحة، أن يعلبوا أولاً مسافة درجة عرضية بكل دقة، ثم يضربوها في كل أجزاء المسافة، فيصلوا إلى المسافة المجموعة الصحيحة.

وكما قسم عرض كرة الأرض لسهولة الحساب إلى ثلاثمائة وستين درجة، كذلك قسم طولها إلى مائة وثمانين درجة. منها تسعون درجة للجزء الشمالي وتسعون للجزء الجنوبي وقد تشكلت من تقاطع خطوط الدرجات هذه الحدود، وإن مساحة الجزء الواحد وحاصل ضربها، يوصلنا إلى مجموع مسافة أطوال اقليمين.

ولكن القدماء أخطأوا في استخراجهم وحسابهم من وجوه، وهذا أدى إلى اختلافات شتى في النتائج. وكان أكبر خطأهم في تعيين شكل الكرة. فالكرة مستديرة، وسطح القطبين منخفض قليلاً، فمن الطبيعي والحال هذا أن لا تتعادل درجات الأطوال في السعة والضيق، بل لا بد من التفاوت بينها، وكلما نتقدم من خط الاستواء إلى الشمال أو الجنوب، يزداد هذا التفاوت. وقد تحقق من المساحة في العصر الحاضر أن التفاوت بين درجات دائرة نصف النهار يبلغ مئات وألوف من الأقدام، فالمسافة التي تبلغ على درجة الصفر من عرض البلد (أي على خط الاستواء) ٣٦٢،٧٤٦ قدماً، تصير على درجة ٤٥ من العروض ٣٦٤،٦٠٥ قدماً، وعلى درجة أربعين من العروض، أي في نواحي القطب ٣٦٦،٤٧١ قدماً، فترى التفاوت قد بلغ تدريجاً نحو أربعة آلاف قدم، فلا يمكن تحديد

التي أطول نهار فيها أربع عشرة ساعة ونصف ساعة، ثم لاحظوا أن الأماكن البعيدة من المنطقة المعتدلة، يشتد فيها البرد أو الحر، وأن الأماكن التي يشتد فيها البرد. واقعة وراء الموضع الذي أطول نهار فيه ست عشرة ساعة، والأماكن التي يشتد فيها الحر، واقعة وراء الموضع الذي أطول نهار فيه ثلاث عشرة ساعة. فجعلوا المنطقة المعتدلة بمنزلة المركز في تقسيمهم المعمورة إلى الأقاليم السبعة، وأصبح الأقليم الرابع، واسطة العقد بينها. وتبع من هذا أن وقع اختلاف نصف ساعة في الأماكن الوسطى من كل إقليمين، فرسمت الأقاليم كلها باختلاف نصف ساعة من أوقاتها فيما بينها. وجر اختلاف الوقت في أوساطها إلى الاختلاف في أوقات أوائلها كذلك، وحسبوا هذا الاختلاف بين الأوائل والأوساط لربع ساعة.

وعلى ذلك جعلوا الأساس الحسابي لتقسيم الأقاليم أن عينوا أولاً أعدل المناطق في كرة الأرض. ثم بحثوا عن الأماكن التي يبلغ اختلاف مطالعها ومغاربها نصف ساعة. ففرضوا هذه الأماكن بأنها أوساط الأقاليم وعينوا أوائل خطوطها حيث يكون الاختلاف لربع ساعة. وكان يلزم لصحة الحساب أن تضبط الفروق بين الدقائق والثواني بكل دقة لتلا يقع أدنى خلل في الحساب.

والجدارل التي وضعت إلى عصر البيروني، تسربت إليها اختلافات من أنواع شتى، وكان مبعثها:

- ١ - أغلاط المشاهدة والحساب في تعيين عروض الأقاليم، لا سيما في تسطيع الجيوب والميول (Tangents) وتقرير نوعيتها المساحية بالدقة التامة، وهذا الغمل ليس بسهل. ثم إن تسطيع الكرة، وهو الذي يسمونه باللغة الانكليزية "Orthographic Projection" نفسه لمن أدق الأمور الحسابية، إن وقع فيه أدنى

عاصمة المملكة الفارسية القديمة في العراق، وظهرت مدن جديدة باسم الكوفة والبصرة وبغداد. وذهبت في مصر «منفس» وحل محلها «الفسطاط». وبرزت في إيران مكان «إستخر» مدينة «شيراز» وعمرت في مراكش، وأسبانيا، وآسيا الوسطى، والسند مستعمرات عربية جديدة، فظهرت في الأطلس الجغرافي أماكن جديدة وأسماء حديثة لم تعرف قبل، فما كان يتيسر للمعلومات اليونانية القديمة أن تحدد مواضعها الجغرافية، فكان لزاما تعيين أطوالها وعروضها بالبحوث الجديدة.

أجل، بدأ البحث عن ذلك قبل البيروني، ولكنه كان ناقصا، فظلت مفاصل متنوعة في الأعمال الرصدية والملاحظة.

والبيروني أول رجل في العصور الوسطى الجغرافية الذي تتبع عثرات القدماء بنظر صحيح، فأزالها بالرصد القويم والملاحظة الصائبة، وأسس الجغرافية على قواعد علمية متينة. إن التراث الذي وصله من القدماء كان ممزوجا بالشكوك والاختلافات، تحيط بها القياسات والتخمينات عاتقة كل خطوة، وأما التراث الذي خلفه هو لمن بعده، فقد كان خاليا من الاختلافات والشكوك، وليس هذا فحسب، بل كان نقيا محررا من القياسات والتخمينات أيضا. إنه استخدم في جميع مباحثه الجغرافية، النظر العقلي الصريح والاستدلال النقي المتين، ولم يتزحزح عن هذه القاعدة أبدا. وهذه هي الميزة الحقيقية التي امتاز بها البيروني في جميع أعماله العلمية.

وأشار البيروني نفسه إلى هذا الأمر في عبارات عديدة، فيقول في الباب العاشر من «القانون» حيث ذكر أطوال البلدان وعروضها ما يأتي:

«قد أثبت في هذا الباب جداول تضمنت أطوال البلدان وعروضها بعد الاجتهاد في تصحيحها بموجب أوضاع بعضها من بعض، وما بينها من

المسافة بالصحة، والحالة هذه، إلا بضبط التفاوت الحقيقي لكل درجة بالدقة التامة، ولما لم يلاحظ القداماء هذا التفاوت في حسابهم، انتهت عمليات الأماكن المختلفة إلى النتائج المختلفة، واختلفت المشاهدات الرصدية أيضا.

٣- ومن أسباب الاختلاف أن بعضا من علماء الجغرافية العرب بدأوا مساحتهم من جزائر الخالدات، كما فعل بطليموس، وبدأ البعض الآخر من البحر المحيط، وبينهما عشرة أزمان، فسرى هذا التفاوت كذلك في الحساب كله، واختلف حساب الواحد عن الآخر.

٤- لا يمكن ضبط الدقائق والثواني في مثل هذا الحساب الرصدى إلا بآلات رصدية بالغة نهاية الدقة. وقد تقدم كثيرا علماء العرب في اختراع هذه الآلات قبل البيرونى، فاخترع أبو المحمود ابن الخضر الخجندى (المتوفى سنة ٣٨٢هـ - سنه ٩٩٢م) آتته التى سميت بـ «الفخرى» والتى سهلت ضبط الثواني كثيرا، غير أنه لم يعم استخدامها إلى ذاك الحين فى الأعمال الرصدية، فلم تضبط الأمور الحسابية الدقيقة كما ينبغي.

٥- وكذلك كان يجب لصحة العمل، تسطيح المساحة الكروية، أى إيجاد طريقة واضحة لتحويل الأجرام الكروية إلى الأجرام المسطحة، ولم يرجع عند العرب هذا الفرع من الرياضيات ولم يستخدم فى الأعمال الرصدية قبل البيرونى، فقد صرح بنفسه فى «الآثار الباقية» قائلا «لم يكتب أحد فى الموضوع على ما أعلم قبلى».

٦- شهد العالم بعد تدوين جغرافية بطليموس، تقلبات شتى فتخربت مدن قديمة كثيرة، وحلت محلها مدن جديدة، وتغيرت مجارى بعض الأنهار. وقد صحب الاسلام انقلاب آخر، فتبدل كثير من البلدان عما كان عليه. تخربت

وأن جميع الأعمال الرصدية التي تمت بعد البيروني، قامت على أساس ما حققه البيروني، فقد اشتهر بعد عصره مرصدان خاصة: مرصد مراغه الذي بناه نصير الدين الطوسي في سنة ٦٥٧ هـ - ١٢٨٥ م بأمر هلاكوخان، ومرصد سمرقند الذي أسس بأمر ألغبيگ في سنة ٨٤٠ هـ - ١٤٣٦ م أو حواليه. وقد تمت أعمال المرصد الأول بمراقبة المحقق الطوسي، واشترك في أعمال المرصد الثاني العلامة علي بن محمد القوشجي مع ألغبيگ. وقد استعانوا في جداول هذين المرصدين بجدول البيروني كالأصل والأساس لها. واشتهرت جداول مراغة بالزيج ايل الخاني، وجدول سمرقند بزيج ألغبيگ. وقد كان أكثر اعتماد المتأخرين من أهل الفن على هذين الزيجين، فالقزويني والمستوفي وغيرهما عند ما يذكرون أطوال البلدان وعروضها فانما يقصدون بها المساحات التي حددها الزيجان.

(يتبع)

المسافات، لا بالنقل الساذج من الكتب، فانها فيها مختلفة فاسدة».

وهو أكثر صراحة في مقدمته للكتاب. واني أنقل هنا ما قاله في هذا الصدد من النسخة التي توجد في دار الكتب الامبراطورية بـكلكتا، وقد بقيت تحت مطالعتي زمنا طويلا:

«ولم أسلك فيه مسلك من تقدمني من أفاضل المجتهدين في حملهم من طالع أعمالهم واستعمل زيجاتهم على مطايا الترديد، إلى قضايا التقليد، باقتصارهم على الأوضاع الزيجية، وتعميتهم خبر ما زاولوه من عمل، وطبيهم عنهم كيفية ما أصوله من أصل، حتى أحوجوا المتأخر عنهم في بعضها إلى استئناف التعليل. وفي بعضها إلى تكلف الانتقاد والتضليل، إذ كان خلد فيها كل سهو بدر منهم بسبب السلاخة عن الحجة، وقلة اهتمام مستعملها بعدهم إلى المحجة، وإنما فعلت ما هو واجب على كل انسان إن يعلمه في صناعة من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنة، وتصحيح خلل ان عثر عليه بلا حشمة، وخاصة فيما يمنع إدراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات وتخليد ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخر عنه بالزمان وأتى بعده، فقرنت بكل عمل في كل باب من علله، وذكر ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأهل عن تقليدي فيه، وينفتح له باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الاصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه، لأن البرهان من القضية به قائم مقام الروح من الجسد وبجملة النوعين يحصل العلم بالاستيقان، لاقتران الحجة به والتيان، كما يقوم بمجموع النفس والبدن شخص الانسان كاملا للعيان».

وانه يذكر في «الآثار الباقية» كتابه الذي ألفه في تسطيح الأجسام الكروية قائلا «لا أعلم أحدا ألف في الموضوع قبل» - (ص ٢٥٧).

عدد كلماتها فيها الألوف، وأصبح من المتيسر للفرس والعرب أن يتفاهموا بواسطتها أهل الهند في أقل مدة.

ولا يظن ظان بأن الكلمات العربية تدفقت إلى الهند مع تدفق الجيوش الإسلامية من ممر خير وتسخيرها البلاد، بل يرجع عهد تسربها إلى أبعد من ذلك بكثير، فهي وجدت طريقها إلى داخلية البلاد أولاً من السواحل الهندية التي كان التجار العرب يترددون إليها، ثم من بلاد السند التي فتحها العرب في أواخر القرن الأول من الهجرة، فأننا نجد كلمات عربية في بعض ما كتبه الهندوس في أوائل الفتح الإسلامي من طريق أفغانستان، فعندنا منظومة ألفها الشاعر الهندوسي، چندركوي، في سنة ١١٩٣م بعد انهزام الملك الهندي، رائے پتھورا على يد شهاب الدين الغوري، وسماها بـ «پرتھی راج راسا». نجد في كل صفحة منها كلمات عربية محرفة وغير محرفة. وقد اخترنا منها صفحة احتوت على خمسة أبيات، جاءت فيها سبع كلمات عربية، وهي «محل» و«كریم» و«سرطان» (تحريف السلطان) و«خلک» (وهي الخلق، لأن صوت القاف لا يوجد في اللسان الهندي) و«عالم» و«حجرت» (تحريف الحضرة) و«مُلك»!

وتوسع هذا الشاعر الهندي في استعمال الكلمات العربية في منظومته قبل ثمانية قرون. ليدل دلالة قاطعة على أن الهند أنست باللغة العربية وأخذت تقتبس كلماتها الحلوة من زمن قديم لا يتيسر تحديده.

وإننا لو أردنا سرد جميع الكلمات العربية الشائعة في اللغة الهندوستانية، لاحتجنا إلى مجلد، ثم إنه عمل ممل لا جدوى فيه، فاكفينا بما يحده القراء فيما يلي وقد اخترنا من الكلمات العربية ما تغير معناها في اللغة الهندوستانية:

معناها في اللغة الهندوستانية

كلمة استعجاب

الكلمات العربية

أنه غنى

اللغة العربية واللغات الهندية

العلاقات التجارية بين البلاد العربية والهند قديمة جدا، ترجع إلى ألوف من السنين، فكان لزمان أن يتبادل القطران الكلمات اللغوية كتبادلها السلع والبضائع التجارية. كل يأخذ من لغة صاحبه كلمات تسهل التعامل بينهما. هكذا تسربت كلمات من اللغات الهندية إلى اللغة العربية، سبقت الإشارة إلى بعضها في الأعداد السابقة من المجلة. وكنا نريد أن نشير إلى الكلمات العربية التي راجت في اللغات الهندية، ولكننا وجدنا ذلك عسيرا إن توغلنا في سائر اللغات الهندية، وهي كثيرة، فاكفينا لبخشنا هذا باللغة الهندوستانية التي يتفاهم بها معظم أهل البلاد. إن اللغة الهندوستانية التي سميت أحيانا بالهندية وأحيانا بالأردية، نشأت من اللغة المعروفة بـ «برج بهاشا» المشتقة من السنسكريتية، وما زالت تنمو وتترقى في خلال القرون الماضية، حتى أصبحت لغة مستقلة بذاتها، لها قواعدها النحوية والصرفية، ولها القواميس الضخمة.

امتازت اللغة الهندوستانية بالسماحة العجيبة لسائر لغات العالم، فوسعت صدرها لجمعها، ورجبت بها بكتيتها، وأخذت تقتبس من كلماتها ماشاء بطيب قلبها وقرعينا، فترى في قواميسها كلمات من أكثر اللغات الأجنبية الشهيرة كالإسبانية، والبرتغالية، والفرنسية، واليونانية، واللاتينية، والتركية، والفارسية، والعربية. وقد كثرت فيها الكلمات الأجنبية كثرة تدهش الباحث. وهذه الكثرة هي التي جعلتها أسهل اللغات قاطبة كلاما وفهما.

وقد اقتبست هذه اللغة من اللغتين الفارسية والعربية أكثر من غيرهما، فجاوز

| | |
|------------------------------|---------------|
| معناها في اللغة الهندوستانية | كلمات العربية |
| مخلفات مرشد ديني | نبرشكات |
| النزهة | تفریح |
| الخطابة | تقرير |
| النزاع | تكرار |
| التكته | تكيه كلام |
| الشجاع | جزار |
| المسهل | مُجَلِّب |
| المنفى عن وطنه | جلا وطن |
| الجن | جِنَات |
| الحلاق | حَبَّام |
| ولد الزنا | حرامى |
| الجدى | حلوان |
| الهمة | حوصله |
| الأسف | حيف |
| القليل | خال خال |
| الزوج | خَصَم |
| المراسلة | خط وكتابة |
| آفدى (المستر، المسيو) | صاحب |
| السلام والتحية | صاحب سلامة |
| الحزن والألم | عدمه |
| فقط | صرف |

الكلمات العربية

آبا

آقا، آتى، أنى

اتفاقات

آثار

إجاره

إشتعال

إشتهار

إشتياق

آطوار

إفطارى

إفلاس

آفواء

آلم نشرح

إنكسار

آوزار

أهليه

آيام

بالكل

بخار

بدله

بقر عيد

معناها فى اللغة الهندوستانية

كلمة الخطاب من الابن أو البنت للوالد

» » » » » للأم

المصادفة

اساس البناية

الاقدار و دعوى الملكية

الاغراء والتحريض

الاعلان

الشوق

الخلق والسلوك

ما يفطر به الصائم

الفقر

الاشاعة

الأمر الظاهر البديهي

التواضع

الآلة، الآلات، السلاح

الزوجة

الحيض

قاطبة

الحى

الانتقام والعوض

العيد الأضحى

معناها في اللغة الهندوستانية

الكلمات العربية

رجال الإدارة

عَمَلُهُ

القصد والمراد

عِنْدِيهِ

المرأة

عَوْرَةٌ

الخداع والمكار

عَيَّارٌ

المهيمك في الشهوات

عِيَّاشٌ

عظيمة

عَبَّارٌ (صفة للمدينة)

المنطاد

عَبَّارًا

الكبر والزعيم

عَرَّه

قليل المال والفقير

غَرِيبٌ

الغضب

غَضَبُهُ

الضوضاء

عَلٌّ

الوساخة

غِلَاطَةٌ

العدو

غَنِيمٌ

الامر الذي لا باس به

غَنِيمَةٌ

الفكر

غَوْرٌ

العالم والزائد من الشيء

فَاضِلٌ

العسكري

فَوْجِيٌّ

السر والعلة

نَسَبٌ

حالا ، فوراً

فِي الْبَدِيهِ

الحكم والقرار

يُصَلُّهُ

الزجاجة التي يفحص فيها الأطباء البول ، والبول

أَرُورُهُ

| | |
|------------------------------|-----------------|
| معناها في اللغة الهندوستانية | الكلمات العربية |
| المشورة | صلاح |
| الشم | صلوات |
| الضد والعناد في شيء | ضد |
| المديرية | ضلع |
| الطبيب | حكيم |
| النشيط والمكلام | طَرَار |
| الفريد | طاق |
| الهمز واللمز | طعنه |
| الاصطبل | طَوِيلَه |
| الخضوع | عاجزى |
| المرض | عارضه |
| المحكمة | عدالة |
| الاحتفال بوفاة صوفي كبير | عرس |
| المدة من الزمن | عرصه |
| اللقب | عُرف |
| العصير | عرق |
| القريب والحبيب | عزيز |
| الرخاء الزائد والنعيم | عيش عشرة |
| الصيدلى | عطار |
| ناحية من البلاد والعلاقة | علاقة |
| التداخل والاستيلاء | عمل دخل |

معناها في اللغة الهندوستانية

الكلمات العربية

| | |
|-------------------|------------------|
| الكد | محنة |
| الورطة | مخضه |
| خدمة الضيف | مدارة |
| الضد، الخضم | مد مقابل |
| المزاح والسخرية | مذاق |
| لا بأس به | مبغتنم |
| الشم | مغلظات |
| القدرة، الاستطاعة | مقدور |
| البيت | مكان |
| الزيارة — الزائر | ملاقاة — ملاقاتي |
| مطابقاً للأصل | من و عن • |
| التذلل | منة سماجة |
| القبول | منظور |
| الحبيب | منظور نظر |
| الابرار | واصلات |
| الجاه | وقعة |
| المحامى | وكيل |
| المحسن | ولي نعمة |
| المهضم | هاضم |

الكلمات العربية

معناها في اللغة الهندوستانية

قبضه

الاستيلاء والتملك

قبله وكعبه

كلمة التبجيل في الخطاب للوالد وغيره من الأكابر

قصبه

البلدة دون المدينة

قطامه

المرأة المبتذلة الاخلاق

قُلْ

آخر يوم من الاحتفال بوفاة الصوفي

قَوَال

المغنى بأشعار المعرفة

قول قرار

العمد

قيدى

السجين

كاهل

الكسول

كسبى (من الكسب)

المومسة

كفاية شعار

المقتصد

لاجواب

النادر

لامذهب

الملحد

لاولد

العقيم الذى ليس له ولد

لجاجة

التذلل

لحيم شحيم

السمين

لن ترانى

الكبر

ليت و لعل

التماطل

ليكن

لكن

مترشح

ما يظهر من المراد

مشاعره

جلسة الشعراء لانشاء الشعر

لم ينبس الناسك بكلمة، وإكّنه أشار، فكانت إشارته، أمرا فوق كل عصيان. أسرع اللصوص فأزالوا الحبال عن الولدين. تحرر الولدان فوقفا متذللين: «ست كورى» فى ظلام الكهف، ولكن رفيقة، «بنج كورى» تقدم إلى الأمام، جذبتة العينان الفاحستان اللامعتان.

وأخيرا تكلم الناسك فقال لكبير اللصوص:

«ما الذى حملك على المجيء إلى هذا المكان؟»

فأجاب اللص قائلا «الخطر الداهم هو الذى ساقنا إلى المكان، فان جنود الملك 'بيم بيسارا' يتبعونا ليلقوا القبض علينا».

«إذن لم تتحرر من الخوف بعد!» قال الناسك هذا وأشار إلى الحرس الذين ما زالوا واقفين بأسلحتهم مدهوشين كأن على رؤسهم الطير. «وما دمت حيا وما دام الملك، بيم بيسارا حيا، فالخوف ملازم لك. أنت آويت إلى هذا الملجأ، وهو ليس بملجأ، ذاهلا عن عدو هو أشد قوة وبطشا من الملك الذى تحشاه، وذلك العدو الفظيع يتبعك ليلا ونهارا، ولا مفر لك منه أبدا».

وإذا بزئير الأسد، اهتزت له الغابة كلها وارتعدت أجساد الذين فى الكهف، حاشا ذلك الناسك الذى لم يهتم به شيئا، بل تقدم قليلا نحو اللص الذى سأل مرتعبا:

«ومن هو ذلك العدو، أيها السيد؟»

«ذلك العدو الخيف، هو ذنوبك أيها الغبي! ذنوبك تجرى وراك إلى النهاية. مهما اختفى المرء فى الغابات الكثيفة واحتوى بالجلال الشاهقة، وتملص من بطش الأقوياء من الرجال والغفاريت، حتى من الآلهة الغاضبة، إلا أنه لا يتخلص من ذنوبه أبدا. وعندما يطمئن المرء فى مكانه ويرى أنه قد نجى من أعداءه، ويقبل

كيف كان بودا يصطاد الرجال ويرشدهم؟

رأى القراء في المقالات التي نشرناها عن حياة «كوناما بودا» أنه كان بين تلاميذه ولد ن
رعاة الماشية، اختطفه فانك فطيع من قطاع الطريق، فنجاه بودا من يده. وسيجدون في هذه
المقالة كيفية نجاة الولد وما آل إليه أمر قاطع الطريق — المدير

كان القمر المتضائل معلقا فوق الغابة الصامتة الساكنة، إذ تحرك الحرس
الناسون، وقد أخذهم العجب والوجل، فوثبوا واقفين. ماذا رأوا؟ رأوا على
مدخل الكهف رجلا واقفا، قد تسلل غير مرئيا في غشاة الليل.

رفع الحرس سيوفهم البتارة البراقة، إلا أنهم توقفوا. من يكون الرجل،
غير راهب أليف الغابات؟ فليس لأحد غيره أن يمشى ليلا في أرض مغطاة
بالأشجار والأعشاب، مليئة بالأفاعى والحيات، مأوى الفهود والأسود الكاسرة!
كان الرجل يرتدى حلة صفراء، وهيئة تدل على أن الحرس لم يخطئوا في
حدسهم. حقا، كان الرجل ناسكا، وأى ناسك! لقد وقف أمام تلك الأسلحة
القتالة وتلك النظرات الفتاكة وبقية لا خوف فيها بل كلها شجاعة نادرة وثقة
بالنفس كاملة!

نظر الناسك إلى «ألكوشن» رئيس عصابة اللصوص نظرة ارتعد لها الرجل
القاسي من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، ثم التفت إلى ولدين تعسين مشدودين
بجبال متينة غليظة.

الناس في حياته، والجاني المصلوب المذب ليكون عبرة لغيره، والميت الذي يجب أن تحرق جثته لئلا تدنس التراب الذي لا يزال يمشى على الأرض في صورة الانسان!

«أجل، رأيت كل ذلك بعيني رأسي. إنه لحق أيها السيد!»

«تقول، رأيت كل ذلك بعيني رأسك! أجل، لقد رأيت كل ذلك، ولكنك لم تقل لنفسك أبدا: إن مصيري كذلك إلى الشيخوخة والموت وإني كذلك مربوط بـ 'القضاء المثلث': الولادة، والشيخوخة، والموت، وهل هذه السيئات التي فررت بسبها إلى قلب هذه الجبال، أقرقتها أمك؟

«كلا، يا سيدي! إنها ما جتته نفسي أنا، لا يد لغيري فيها!»

«وهي كذلك ليست من عمل أيك، ولا إخوانك، ولا أصدقائك، ولا الذي يصحبونك، بل هي من عملك أنت وحدك! فهل لك أن تتخفى من سيئاتك هذه في مكان؟ كلا، لا تجد لنفسك مخبأ، لا في السماء، ولا في أعماق البحار، ولا في الكهوف السرية بالجبال، ولا في عرين الأسد، ولا في وكن العقاب. هيهات، ليس لك مكان في الأرض ولا فيما وراء الأرض، تتخفى فيه من أعمالك هذه التي تجرى ورامك. وكما يعرف العجل أمه من بين الألوف المؤلفة من البقر، كذلك ثق، بأن الذنب يجد فاعله بلا ريب!»

«لقد صدقت أيها السيد!»

«إنك أخفيت نفسك في هذه المغارات الجبلية. لفرض أنك رجل سافر إلى قطر أجنبي. أليس أقرباءه وأصدقائه يفكرون فيه بحب وحنان، ويرجون عودته بسلام؟ كذلك تفكر حسناتنا فينا بينما نحن نسيح في هذه الأرض الجسدية المادية، وكما ينتظرنا الترحيب الحار من أقاربنا وأصدقائنا عند أوبتنا

على اللهو والتسلية، ويخلد إلى الراحة والنعيم، إذ تتكسر أبوابه المغلقة، وتدخل عليه ذنوبه، فتنغص عيشه وتقلق باله، فاذا هو أتعس مخلوق على وجه الأرض. أجبني أيها الشرير! ما الذى تخشاه من الملك، بيم يسارا أن يفعله معك، إن ظفر بك؟»

«إنه حلف بأن يصلبنى!»

«فبعد أن تموت، ما ذا يفعل معك عدوك الذى فى داخلك — عندما تحرم من كل حول وطول، وتجرد من كل حيلة، فلا تستطيع الالتجاء إلى الكهوف فى الجبال والغابات؟»

«لا علم لى بذلك أيها السيد!»

«وهل رأيت يوما كيف يموت قاطع الطريق؟»

«أجل، رأيت ذلك، فقد دخلت عند بداية الأمطار فى السنة الماضية مدينة 'ويسالى' متزيا بزي تجار النحاس الأصفر، فاذا أنا بقاطع طريق، يصلبه جنود الملك، وهم يقولون، هذا هو جزاء من ينهب المعابد! وقد أخذت الأمطار تنهمر ثلاثة أيام متوالية، ولما مررت فى اليوم الرابع بمكان الصليب، وجدت الجانى لا يزال يعالج آلامه مولولا مستغيثا، ولا يرحمه أحد!»

قال اللص هذا وتبلل جبينه بالعرق من هول ذكراه!

«إذن أنت رجل حرمت العقل كلية! ومثلك مثل الغزال الذى يسمع زئير الأسد ترن به الغابة كلها، ولكنه على رغم ذلك يلازم العين الباردة مأواها، اللذيذ. مرعاها، ولا يبالى بالخطرا المحقق به. لقد بعثت الآلهة إليك 'الرسل الخمسة المنذرين'، وقد تجلّت أمام عينيك 'المناظر الخمسة' التى تمثل الضعف والعذاب. لقد شهدت الطفل فى معجزه، والمريض المقلقل فى ذهنه وجسده، والشيخ فى وهنه وحاجته إلى

سكت السيد هنيهة ثم أضاف قائلاً :

« أما هؤلاء الذين سقتهم إلى سبل الشر والآثام، فيرجعون غدا إلى ديارهم، ليسلكوا * الطريق القويم ذى الخطوط الثمانية النبيلة. إني سأبصرهم بهذا الطريق الذى يبدأ بـ 'المعيشة الصحيحة' ! »

وعند ذلك التفت إلى الولد الثانى، ست كورى، وقال له :

« أما أنت أيها الصبي، فتذهب غدا بهذه الماشية وتعيدها إلى أصحابها، وتخبر أقارب تربك، پنچ كورى، بأنه دخل فى الأخوة ذات الرداء الأصفر. »

وبعد هذا هم السيد بالخروج من الكهف والرجوع إلى الغابة، إلا أن رئيس عصاة اللصوص، ألكوشن تجراً مخاطبه قائلاً :

« ألا تخاف أيها السيد الجليل ؟ »

« أخاف من ؟ »

« من أغوال الغابة ! من الحيوانات المفترسة . لقد مرت لبؤة قبل هنيهة بمدخل الكهف، ولا شك أنها مترصدة فى الظلام ! »

« لقد عشت سبع سنوات فى الغابات عندما تركت والدتى حزينين يكيان على فراقى، وارتديت رداء الرهبان . ثم عشت سبع سنوات متشردا، أبيت فى الكهوف أو تحت فروع الأشجار، فأى مكان بقى فى نفسى للخوف أيها الرجل ؟ »

« صدقت أيها السيد ! ومع ذلك أرقد فى هذا الكهف كما نرقد نحن، وأنا بنفسى أحرسك. »

« كلا ! لن يحرسنى أحد . وإني أنام فى حراسة الغابة، ويكون نومى عميقا، لا تشوبه شائبة من الخوف ! »

إليهم، كذلك تنتظرنا حسنا بنا بالترحيب الصادق عندما نجتاز عين الموت، ولكن سيئاتنا تنتظرنا بطريق آخر. إنها تنتظرنا كما ينتظر قطيع الذئاب الجائعة، الوعل التعب المهوك القوى الذى يجتاز النهر الطاغى. إن ذلك النهر الطاغى ينتظرك يا الكوشن، تجدد على حافته سيئاتك متحفرة للوثوب عليك. إنك ملاق سيئاتك بعد الموت، تذوق ثمارها التى جاوزت مرارتها كل مرارة!

وعند ذلك ألقى اللص نفسه على قدمى السيد مع صرخة خارجة من أعماق القلب. وفى الصمت الذى ساد بعد الصرخة، حول السيد نظراته إلى الولدين الواقفين كرة أخرى. كأنه يأمرهما بأن يتقدما، فما كان من أحدهما، وهو يدعى «بنج كورى» أن يسجد أمام السيد ومس قدمه برأسه.

أقامه السيد واقفا وقال «هل لك أن تنشد ملجأ لنفسك؟» فأجاب الولد بصوت ضعيف، متقطع «أجل، أنا أنشد ملجأ أيها العظيم!» «إنك واجده — وظنى أن اليوم كان عليك عصيا! أعد الكلمات التى ألقتها لك». فأعادها بنج كورى متملا. مترلا بصوت قوى:

«إنى ألتجئ إلى بوذا. وإنى ألتجئ إلى الشريعة، وإنى ألتجئ إلى الجماعة!»

وعندما انتهى الولد من تكراره الكلمات، تبسم المبارك، وقال مخاطبا اللص:

«ان الصبي قد وجد النجاة لنفسه قبلك يا الكوشن وأنت رجل!»

فما كان من الكوشن إلا أن هم بالسجود على قدمى السيد يفعل ما فعله الولد، ولكن السيد أوقفه فى مكانه قائلا:

«لا، لا! وإنى سأهديك إلى الطريق الذى تصون به نفسك من الصيادين

الذين يطاردونك — إن موعدك الصبح. والآن ليم كل واحد منكم».

إعانة بنبج كورى ! وقد وقف المبارك مستقيماً فى مجرى الماء كأنه واحد من الآلهة الخالدة، وجسده يلمع كأنه قد من الابريز الخالص.

وقد خاطب السيد تلميذه الصغير قائلاً :

« هل شعرت، ولدى بالخوف فى البارحة ؟ »

« كلا يا سيدى، لم أشعر بخوف . لقد نمت نوما عميقاً ! »

. « أما كنت تعلم أن النمر وقرينته كانا على مقربة منك، وكذلك الأفاعى التى تبحث عن فريساتها فى الظلام، وتقتل الذى يسبها بقدمه ؟ »

« أجل، كنت على علم بكل ذلك يا سيدى، لأنى رعى ماشيتى فى هذه الغابات. ولقد دهمنى الخوف عندما انتهت من نومي هذا الصباح الباكر، لأنى لم أجدك بجنبى ! »

« وما ذا تفعل لما يأخذنى الموت منك، ولا تجدى بجنبك أبداً، فهل تدهمك زوبعة الخوف ؟ »

« صدقت أيها السيد. يجب على أن لا أترك مجالاً للخوف فى قلبى ! »

تبسم المبارك، ثم جمع تلاميذه الجدد، ولد الرعاة، وزعيم قطاع الطريق، وأصحابه، وذكر لهم مثل « الأشياء المتوحشة للغابة » فقال :

« هذا ' البيت ذو الأبواب التسعة ' الذى نسكره، مثله كمثل الكوخ الذى وجد فى برية واسعة .

« تحيط بنا هاهنا هذه الغابات الملتفة من أشجار ' سال ' و ' كل ' و ' سيكون ' وهى ممتدة إلى أميال وأميال، لا يتجرأ أحد أن يضع فيها قدمه، إلا بأن يلتزم البلك المطروقة، وفى داخل هذه الغابات تتجول الحيوانات المفترسة التى تعيش

وقد تبع المبارك الولد پنجكورى، فالتفت إليه السيد ونظر في وجهه بملي عينية، ثم قال له:

«ألا تشعر بخوف يا ولدى؟»

«كلا، يا سيدى!»

«كيف لا؟»

«لأنى التجئت إليك من كل خوف!»

«تعال إذن، أيها التليذ الصغير!»

توغلا معاً في الغابة، حتى وصلا إلى دوحة باسقة، فجمعوا أوراق الشجرة المنتشرة على الأرض، وجعلوا منها فراشين، ناما فوقها ناعماً البال.

— ٢ —

استيقظ پنجكورى قبل فلق الصبح، فاذا قلبه يرتعد من الوجمل، وهو يرى الأشباه تتحرك في الغابة. ويعلم أنها الحيوانات المفترسة التى تتسلل إلى مراتبها. وكذلك يعرف أن هذه الغابات ترتادها العقاريت التى لا تعد ولا تحصى. فأخذته القشعريرة، ويكاد أن يصرخ، لو لا وقع نظره على المبارك. وهو جالس في جهة جلسة الصنديد، غارق في تأملاته. وإذ ذاك تذكر الولد أنه التجأ إلى السيد من كل خوف، وأخذ يكرر الكلمات التى تلقىها منه «أنا ألتجئ إلى بودا، وألتجئ إلى الشريعة، وألتجئ إلى الجماعة» فزالت مخاوفه كالية، كأنها لم تكن.

وقد حول السيد وجهه على صوت الولد، فرأى وجهه قائماً، فقام من مكانه وجاء إلى التليذ. ثم إنهما اغتسلا سوياً في النهر، الأمير سدّهارتها (بودا) ووليد

تطرقها جنود الملك بيم يسارا للوصول إلى»

«وكذلك يفعل الروح، خرسه يراقبون جميع أطراف مملكته. أما الانسان الذى دنس حياته، وتمكنت الشرور من أفكاره، فانه يظل خائفا وجلا داخل البيت ذى الأبواب التسعة، وأن المفترسات من الغابة — ما هى تلك المفترسات، يا ألكوشن؟»

«إنها الغضب، والبغضاء، والشهوة، والخوف، أيها السيد. حقا! لقد سمعت زيجرتها، ورأيتها بعينى، يا مولاي!»

«أجل، هذه هى المفترسات التى تدق أبواب الانسان الأثيم ليلا ونهارا، وتحاول الاقتحام عليه، وأما الانسان الذى يلجأ إلى شريعتى، فروحه يستقر فى طمأنينة تامة وسلام كامل. فهو كالملك فى قلعة منيعة، قفل الحرس أبوابها الحديدية، وهم يراقبون سائر مداخلها ومخارجها بعين لا تنام ولا تكل، فهو فى سلام وراحة بال، وكذلك يا پنجكورى، لو تنهت أنت فى الليلة الماضية من نومك، هل كنت تخاف، وأنت تعلم أنا بجنبك؟»

«كلا، يا سيدى ما كنت لأخاف»

وبأيام من المبارك قام الجميع، وقد نشرت الشمس أنوارها فوق قمم الجبال، وأخذوا يرتلون بصوت واحد:

«إنى التجأت إلى بوذا!

«إنى التجأت إلى الشريعة!

«إنى التجأت إلى الجماعة!»

وقد أصبح ألكوشن رئيس عصاة اللصوص تليذا للسيد كينجكورى

على الدماء.

«وكذلك يبتنا هذا ذو الأبواب التسعة، تحيط به وتمتد حوله غابات من الزمان والفراغ، وتتجول في داخل هذه الغابات أسود الغضب، والبغضاء، والخوف، والشهوة. أليست هذه مخلوقات الاقتراس والقساوة؟»

«لا ريب أيها السيد! أنها تشرب دماننا، كما تشرب الأسود الجائعة دماء فريساتها!»

«نعم، وهنالك حب الذات، وهو أقوى وأظلم من الجميع. وفي البيت ذى الأبواب التسعة يجلس الروح وهو يرتعد خوفاً ووجلاً عما يسمع من زجرة المفترسات القتالة في ظلمات الغابات الكثيفة، تلك المفترسات تتحرك وتتصادم مع جدران البيت، تحاول الدخول به، ومن الجبال المحيطة بالبيت تهب العواصف المدمرة والزوابع القاصفة، فلا يزال البيت ذو الأبواب التسعة تتزلزل أسسه وتهدم جدرانه بمرور الزمن، كما يقع للكوخ الذى هو عرضة للأمطار المتواصلة والعواصف المتوالية. وأخيراً يدهم الموت والهلاك، فيتهى بهذه الزوبعة كل شيء!»

«هذا هو الحق، أيها السيد»

«فهنالك يبقى البيت ذو الأبواب التسعة حتى يأتى الناس، فيجمعون الخطب فوقه ويشعلون النار فيصير كومة من الرماد، ولكن ما دامت الحياة فى هذا البيت ذى الأبواب التسعة، فالروح جالس فيه، يرى كل شيء ويسمع كل شيء، ترسل إليه الأعصاب، والدماغ، والدم جميع الأخبار، كما يرسل العمال أخبار الحوادث فى المملكة إلى سيدهم الملك. وما ذا كنت تفعل يا ألكوشن عند ما تحط رحالك فى مكان؟ هل كنت تنام دون أن تقيم الحرس حولك؟»

«كلا، يا سيدى! بل كنت أقيم الحرس والحفظة على سائر الطرق التى قد

فاذا هى منكشمة متقلصة . وكنت إذا وضعت يدى على بطنى ، ألمس العمود الفقرى من ظهرى ، وإذا مريتها على جوارحى ، يصحبها شعر جسدى ! فقولوا لى أيها التلاميذ ، هل هذا هو أسلوب الحياة الذى يستحسنه عاقل لنفسه ؟»

«كلا أيها السيد ، لا يستحسنه عاقل أبدا»

«أجل ، إنه لتعذيب النفس الذى لا طائل تحته . إنه الألم والكرب بعينه . أنه تسفل وإهانة للروح . ولكن هنالك طريق آخر أيها التلاميذ للحياة يتبعه كثير من الناس . تتمتع العين بكل ما تشتهيه ، وتتعلم الأعضاء بالملابس اللينة والأطعمة اللذيذة ، فيمتلأ الجسم شحما ، يستريح على الأرائك ويحمل على المراكب التى يحملها الرجال أو تجرها الخيل . فهل هذه الحياة حسنة ؟»

ألقى المبارك سؤاله هذا واستقرت نظراته على وجه الولد بنج كورى الذى أجاب قائلاً :

«لا . لا . يا سيدى . إن الذى يحلّى مثل الحياة ، مصيره إلى مقر الجحيم !»
«إنها حياة الغرور أيها السيد» قال رئيس اللصوص ، الكوشن «وهى تنتهى بصاحبها إلى الجحيم كما قال هذا الولد» .
«لقد صدق الولد» قال الكل .

«ولكن ما هى الحياة الحسنة الفاضلة ؟» سئل الكوشن .

«إنها الوسطى بين اثنتين» أجاب السيد .

«إنها تهب المعرفة والقوة والسلام الأبدى . إنه الطريق الأوسط أيها الرهبان ، الطريق الأقوم : طريق الفكر الصحيح ، والتدبير الصحيح ، والتكلم الصحيح ، والعمل الصحيح ، والمعاش الصحيح — هنالك ، طريق لك يا الكوشن ! وهل الطريق

ولد الرعاة .

وفي برد المساء انحدروا في الوادي . ولما انعطف الطريق إلى السهل ، وقف
بنج كورى وقفة لا حراك فيها ، وهو يرنوا إلى جهة بعيدة من السهل .

علم السيد ما يحتاج في قلب الولد ، فخطبه قائلاً :

« قل لى يا تليدى ، ما ذا كنتم تفعلون عندما يولد عجل في الغابة ، وأمه
تذهب للرعى ، هل كنتم تسوقون العجل إلى المربط ؟ »

« كلا يا سيدى . يكون العجل أضعف من أن يتحرك . كما نحرسه من
الحيوانات المفترسة ، وفي اليوم الثالث نأخذه إلى المربط في القرية »

« وكذلك أنت تعود إلى أقاربك ونحارهم ، ولكن بعد حين . والآن تعل
معى وصاحبى ! »

« إنى أتبعك أيها السيد ، لأنى قد التجئت إليك ، وإلى الشريعة ، وإلى الجماعة »
وفي اليوم الثانى لما نزلوا ظهرا للاستراحة ، فسر المبارك الشريعة ، وشرح الحق
والصدق ، فقال :

« سبعة سنين ، أيها التلاميذ ، عشتها في الغابات ، أقتات بأصول الأشجار
وأوراقها . تهب الرياح حول جسدى ، وتنزل الأمطار في الليالى السوداء على
جسمى . وإذا امتصت الشمس رطوبات الأرض ، تتحول البرية إلى بقعة كأنها
ملئت نارا . نشفت أطرافى فأصبحت كالقصببات الذابلة ، وتصلبت أوراقى فأصبحت
كركبتى الجمل ، وصار عمودى الفقرى ، كأنه جبل معقد . وضئل بريق مقلتى في
تجاويف عيونى . فلا يرى إلا كما ترون بريق الماء قليلا في بئر عميقة ، وقد تقلص
جلد رأسى ، فأصبحت كأنها اليقطينة التى فصلت عن فرعها وتركت في الشمس .

«إنه طريق الفكر الصحيح، والتدبير الصحيح، والتكلم الصحيح، والعمل الصحيح. وقد قلت يا سيدى لألكوشن، هو طريق المعاش الصحيح»

«وهو كذلك طريق الجهد الصحيح، والوضع العقلي الصحيح، والاستغراق النفسى الصحيح، فهذا هو الطريق الآقوم ذو الفضائل الثمانية»

وفى الليل بينما كان النساك مستقلين على ظهورهم فى ميدان يحيط به الأشجار، والظلام يشمل الكون، فاذا هم يسمعون قعقة السلاح، فما كان من اللصوص التائبين إلا أن هبوا مذعورين وسلوا سيوفهم ليواجهوا الخطر الداهم، ولكن إشارة من المبارك أعادهم إلى الدعة.

وبرز من خلف الأشجار «نلكتها» قائد الملك ييم بيسارا، والمشاعل حوله، يتبعه جمع من الجنود المدججين بالسلاح، حاملين الجبال والأصفاد والسلاسل، إلا أنهم لما رأوا المبارك، ركعوا له احتراماً.

«من الذى تبحث عنه أنت، يا نلكتها؟» سأل المبارك.

«إنى أبحث عن قطاع الطريق والثوار على الملك ييم بيسارا»

«انظر وافحص جيداً هل هم موجودون هاهنا!»

«إنهم هاهنا، أيها السيد!»

وبصيحة منكرة وثب زعيم اللصوص من مكانه إلى قائد الملك شاهرا سيفه، إلا أن السيد حال بينهما وأمر الزعيم بلزوم مكانه، ورد سيفه إلى غمده، ثم خاطب القائد قائلاً:

«ليس هاهنا قطاع الطريق ولا الثوار! وكما ينكشف الثعبان فى جحره ويغيب عن الأنظار، كذلك انكشف بأمرى الذى أنت وراءه فى شخص ناسك هو مائل

الذى سلكته لمعاشك، كان طريق المعاش الصحيح؟»

ارتعد زعيم اللصوص وقال بصوت متقطع من البكاء:

«إنه كان أقبح الطرق وأشرها. وإنى أعلم الآن أن السيئات التى اقترقتها، تطاردنى ليلا ونهارا، كما تطاردنى جنود الملك بيم بيسارا، ولا مفر لى منها فى هذه الحياة ولا فى الحياة التى تتبعها!» قال هذا وعلى نحيبه.

وضع المبارك يده على كتف اللص التائب ليهده، وقال:

«أجل، إنها تطاردك يا الكوشن. سيئاتك تتبعك! ولكن لك تعزية واحدة كذلك. وهى أنك الآن فى طريقك لتقابلها وجها لوجه!»

«وسياتك هذه عندما تقتحم عليك أخيرا، لا تقتحم على هارب بنفسه إلى الغابات والجبال ليختفى ويحتمى بها، بل على ناسك، على رجل يرتدى الرداء الأصفر، رداء الرحمة، والسلام، والسكينة، وهو يقول لسيئاته 'إنى أعرف من الذى تبحث عنه. ها هو ذا أمامكم! وإنه لن يتحرك من مكانه ليلمص منكن! وعند ذلك تقول المنتقمات 'لا، لا، ليس هذا هو الذى نبحت عنه! إنه كان رجلا شريرا، جانيا أثيما، سودت وجهه الشهوة والبغضاء! أما هذا الذى أمامنا فان وجهه ينبأ عن طيبة نفسه'. فهى تمر بك غير ضارة، كما يمر رجال الملك بالذين لم يخالفوا القانون وهم يزاولون أعمالهم المشروعة فى المزارع أو الأسواق أو فى بيوتهم!»

وقد أثرت كلمات المبارك فى السامعين تأثيرا بليغا. وواصل المبارك كلامه قائلا:

«فما هو ذلك الطريق الآقوم؟»

وجه المبارك سؤاله إلى الولد پنچ كورى، فأجاب الولد:

في هربه من لبوة غضبه وسيآته، وهارية ذنوبه فاعرة فاهها أمامه لتبتلعه! فقل للملك بيم يسارا إن بوذا الناسك قد التقى بمثل هذا الرجل وخلصه من الهلاك المحتم! قل لسيدك 'إن الذين كانوا يقطعون الطريق ويشربون الدماء، أصبحوا الآن نساكا، وإن مملكتك قد ازدادت حولا وطولا، شوكة ومجدا'!

وقد كان بعد ذلك أن نام الجميع في نفس تلك الفسحة المحيطة بها الأشجار، وعندما بزغت الشمس، انحدروا إلى مدينة قريبة. إنه كان يوم السوق، فاحتشد الناس من كل جهة.

أما نيل كتهها، قائد الملك، فانه كان يحمل المال الذي أعطاه الملك ليجلب إليه اللصوص، فما كان منه إلا أن اشترى به الأردية الصفراء ووزعها على اللصوص الذين تحولوا الآن إلى الرهبانية والنسك. ثم أمر المبارك كل واحد منهم بأن يرجع إلى قريته ليسلك الطريق الآقوم، ما عدا ألكوشن، اللص القاسي، وبنج كورى، ولد الرعاة، فأبقاهما عنده.

— ٣ —

مضت أيام، حتى دعى المبارك ذات مساء تلميذه القديم «سرى پتا»، الذى حذق تربية التلاميذ الجدد، وقدم إليه ألكوشن وبنج كورى قائلا:

«عليك بهما. من الغد تربيتهما وتعلمهما الشريعة».

وبعد مدة قال المبارك فى إحدى مواعظه مشيرا إلى ألكوشن:

«أما هذا الناسك، فلا بد له من أن يبحث عما مضت من شروره، ويتغلب عليها قبل أن تصرعه. فعليه أن يغادرنا ويذهب إلى كل مكان سبق له أن آذى به رجلا أو امرأة. إذهب، يا ألكوشن، وابحث عن جميع سيآتك،

بين يديك . فأخبرني هل أنت جئت لتقبض على ناسك ؟ »

« كلا يا سيدى . إن الذى أبحث عنه هو قاطع الطريق وعصابته التى تأتمر بأمره ، وإنى لأرى أولئك الأشرار الجناة بعينى رأسى هاهنا . »

« وما ذا تريد أن تفعل بهم ؟ »

« أمر الملك بأن نسوق إليه هؤلاء اللصوص مغلّين بالأصفاد والسلاسل ، وقد قرر أن يعذبهم عذابا لم يعذب به أحد ، ليكون عبرة للناس قاطبة إلى آخر الدهر ! »
« عد إلى سيدك الملك ، وأخبره بأن الذين كنت تبحث عنهم ، قد ألقى عليهم القبض أجمعين ، ولا خلاص لهم من اليد التى هم فى قبضتها ، فهم سجناء الطريق الأمثل الأقوم ! »

« إن عدت ، وهؤلاء الجناة ليسوا معى ، فإن الملك يقتلنى بلا ريب . وكذلك يقتل رجالى الذين يرجعون بأمرى ! »

« أجل ، إن الملك قاتلنا جميعا ! . صاح الجنود بصوت واحد .

« إذا أخبرنى ، لما ذا يطلب الملك ييم يسارا هؤلاء الناس ؟ » سأل السيد « هل يريد الملك أن يستمر الشر فى مملكته ، وتعيش رعيته فى ذعر دائم ؟ »

« كلا ، يا سيدى ! » أجاب القائد « إن الملك لا يرغب فى قتل هؤلاء الأشرار إلا لتنعم رعيته بسكون وطمأنينة ! »

« إذا قل للملك سيدك إن اللذين كانوا لصوصا وجناة ، أصبحوا الآن نساكا فالطريق الذى كان يسلكه الأشرار بسيوفهم التى تسفك الدماء ، يطرقه بعد الآن الرهبان المرتدين الأردية الصفراء ، مبشرين بالطريق الأقوم ! انظر يا نلكتها إلى هذا الرجل (مشيراً إلى ألكوشن رئيس اللصوص) لقد وجدته ، وهو يشتد

«ذهبت أيها المبارك إلى قرية «چنداگرام» وهي القرية التي سبق لي ولعصابتى أن قتلنا من رجالها ونساءها عددا غير قليل، وأحرقنا بيوتهم. فكنت بها أتبع الطريق الأقوم. إلا أن رجلا عرفنى، فصرخ صرخة هائلة: 'إيه الكوشن الفظ القاسى!' فما كان من الناس إلا أن هربوا، ودخلوا بيوتهم، وغلّقوا الأبواب! فصحت بأعلى صوتى: 'أجل. إني أنا الكوشن، ذلك اللص الفظ القاسى، ولكنى التجأت إلى بوذا، والتجأت إلى الشريعة، والتجأت إلى الجماعة. فلا تخافوا منى!' وإذ ذاك سمعت صوت امرأة من سطح دار قرية وهي تقول 'التجئى إلى هذا!' ثم رمتنى بحجر شذخ رأسى! وكان بعد ذلك أن طردونى من القرية. وأخبارى كانت تسبقنى إلى كل مكان أقصده. وقد شدوا ووثقوا فى إحدى القرى فى خلاء لمدة ثلاثة أيام، أتعذب بالشمس المحرقة والأمطار الشديدة. وتمر فوق جسدى الفيران والثعابين. ثم جاء رجل وهاجمنى بسيفه فى وجهى، حتى غشى دمنى على عيني، فصرت لا أبصر شيئا، غير أنى ما زلت أردد الكلمات التى تلقنتها من المبارك سيدى، فأقول 'إنى ألتجئى إلى بوذا، وألتجئى إلى الشريعة، وألتجئى إلى الجماعة!'،

وعند ذلك قبل المبارك خد تليذه، وقال:

«إنه حسن وخير، أيها التليذ! فسيأتك التى كانت وراك كالكلاب الكارسة الراغبة فى الدم. أخذت تفقد حماسها، لأنها رأتك غير هارب منها الآن، بل تريد أن تواجهها غير هياب ولا وجل. (ثم نظر إلى الجمع المحتشد وقال:) لا يحقن أحد هذا التليذ..»

فقاموا إليه وغسلوا جرحه وقدموا إليه الطعام.

وفى المساء سمعوا قعقة السلاح وصهيل الخيل فى الغابة، وسرعان ما أحاطت

فانك إن فعلت ذلك، تطهر نفسك وتستفيد به أكثر من كل تربية وإرشاد تجده عندنا!

ثم مضت أيام وأسابيع وشهور، فبينما كان ذات يوم جمع الناسك محتشدا والمبارك يشرح الشريعة الفاضلة، فاذا بهم يرون ناسكا آتيا إليهم، ورداؤه الأصفر وسخ ممزق، وأثر جرح حديث العهد باد على وجهه. فما كان منهم إلا أن صاحوا:

«تبا له، فقد جلب العار علينا. لينزع رداءه عنه ويطرد هو من بيننا!»
«اسكتوا!، علا صوت المبارك «إنه الكوشن، وقد واجه أعداءه الذين كانوا يطاردونه!»

«ومن هم أعداؤه. أيها المبارك!، سأل سرى پتا.

«سيآته!، أجاب السيد «هل نسيت ما قلته لألكوشن عندما أمرته بالسفر؟»

وجدوا الكوشن يعرج في مشيه، وقد بلغ منه الضعف كل مبلغ لما أصابه من الجوع المتواصل، إلا أن عيناه ملئت نورا.

ما زال الرجل الأعرج يتقدم بأقدام ثقيلة حتى وصل إلى المبارك ومسح قدمه بأصابعه، فعاجله السيد بسؤاله:

«كيف أنت أيها الناسك؟ هل وقعت في سفرك؟»

«كل الشكر للمبارك!، أجاب الكوشن «لقد وجدت كل توفيق في سفري

هذا. فالسعادة صحبتني إلى كل مكان مرت به!»

«أخبرنا ببعض أخبارك..»

بما تلاقيه من آلام وضع الحمل: فلم أجد عندى الكلمة التى تنفعها وتخفف من كربها شيئاً.

«كان لك أن تقول للمرأة 'أختى! من الساعة التى ولدت، لم أتعمد سلب الحياة من متنفس أبداً، فهذه الكلمة الحقّة أنت يا أختى...».

«وهل تكون هذه الكلمة حقّة من رجل مثلى الذى قتل نفوساً لا تحصى؟»

تبسم المبارك ثم أجاب الرجل قائلاً:

«لك أن تقول لمثل تلك المرأة فى المستقبل 'أختى! من الساعة التى ولدت من جديد على يد الشريعة الحقّة، لم أتعمد سلب الحياة من متنفس أبداً، فهذه الكلمة الحقّة أنت يا أختى وجنينك الذى لم يولد، أرجو لكما الصحة والسلام فى هذا العالم!».



الجنود بالاخوان الجالسين مع السيد .

« لا يتحرك أحد من مكانه . قال المبارك « إنها زوبعة عادية لا تلبث أن تمر بسلام . »

وإذ ذاك برز أمامهم الملك بيم يسارا ، فنزل عن فرسه وقال بصوت قوى رنان :

« لقد قيل ، أيها السيد ، إن ألكوشن ، اللص الفظيع القاسى يوجد بين رهبائك . فهل للبوّة أن تغير طبعها ؟ وهل يتصور أن رعيتى تنام براحة بال وهذا الشرير حى يرزق ؟ »

« أنظر بنفسك ، أجب المبارك إلى اللص الجالس هنالك . »

وقد لقي الملك والناسك وجها لوجه ، فما كان من الملك أمام ذلك الوجه الهادئ الطاهر ، إلا أن خجل فى نفسه ، ثم رقع وهو يقول للصوص التائب :

« قل لى أى شىء تريده ؟ هل الأردية تحتاج إليها ، فانى أرى رداك ممزقا ! »

« لقد وجدت كل ما كنت فى حاجة إليه ، أيها الملك ! إني أملك ثلاثة أردية :

السيد الذى هو جالس أمامى ، والشرية ، وهذه الجماعة لاخوانى ! »

سمع الملك هذا فركب فرسه ورجع بمنوده ، وعاد المبارك إلى موطنه ، وقبل أن ينتهى من الكلام ، قال على عادته :

« هل عند أحد سؤال يسئله ؟ » ووقع نظره على ألكوشن ، فقال « هل لقيت

فى سفرك ما أقلق بالك ؟ »

« أجل ، أيها المبارك . وجدت امرأة فى كوخ بعيد عن العمران تولول وتصرخ

أنشأت هذا الكون بكسرة منى وأنا باق مستمر». علينا أن ندرك أن الأجزاء الشريكات لا تجدن السعادة والكمال إلا بالآلفة والانسجام مع الكل الذى تعلقت به وارتبطت، بل فوق ذلك. هذا ما يصرح لنا أن الانسانية لا تتقدم ولن تجد السعادة والسلامة إلا بالآلفة مع الكون المحيط بنا.

القانون الذى وضعه الانسان بيده أن يتبدله ويغيره، ما فى ذلك من شيء غير طبعى. أمر اصطناعى، ولكن ناموس الطبيعة ليس بأمر محض ولا بفريضة. بحتة. إنه تعبير بخلاصة الأشياء وتصریح لجوهرها من داخلها النهائى. على وفقها نرى الأشياء بفاعليتها وتأثيرها العديد فيما بينها. علينا أن نفكر فى ناموس الفطرة وندرسه ونعلم ما هو. ليساعدن إيانا فى تلك الدراسة أولئك العلماء والحكام، منور الأفئدة والأفكار، سميناهم «رشى». أولئك الثاقبون المنورون الذين هم الكاشفون الروح الالهى فى أنفسهم يهدوننا إلى النواميس الأساسية للفطرة التى لا نستطيع عصيانها، يسعنا أن نعصى القانون الانسانى ولكن لا يسعنا أمام الناموس الطبعى إلا التغاضى أو صرف النظر عنه وذلك هو الابتلاء والعذاب. والانسان إذا ما سُمّ الابتلاء واعى العذاب يتطوع التوافق والانقياد بالناموس الذى لا يتهك والقانون الذى لا يتلم.

لنتخذ ذلك أساسا لنا فى البحث فما هو الموقف بعد ذلك؟ إن ارتقاء العالم عبارة عن التقدم من شيء ساذج بسيط إلى شيء غامض مشتبك، كما عبر به هربرت اسپنسر بأسلوب فلسفى «من جنسية إلى غير جنسية». ولكن الديانة الهندوكية وفلسفتها تعنى بالارتقاء الظهور المتدرج من البذرة الربانية فى مماثلة الألوهية التى استعدت لأن تنكشف وتبرز، فكأنما هذه استدارة كبيرة للارتقاء ودائرة واسعة لها حيث تاتى بحياة وترجع بالأخرى هى خصبة غنية بتجارب السفر وعواقبه. ثم هؤلاء «الرشى» نصفوا تلك الدائره وسموا الواحدة منها، پراورتى مارگ الماضى

المثل الأعلى الذى يرمى إليه الدين الهندوسى

— نصب عينه ومطمح نظره —

مولانا عبدالحيد النعمانى

الفكر الهندى القديم ينظر إلى علم الاخلاق فيراه فلسفة العلاقات المستقيمة المعتدلة للخلق الانسانى الذى قامت به درجات الارتقا متفاوتة ، والذى نراه دائما ينقلب وينشعب ويتخذ له مسالك متخالفة ومظاهر متضاربة . ولم يقف حياه الثقافة والارتقاء يوما ما موقفا واحدا ، لا عقلا ولا أخلاقا ولا روحانيا ، فله أفكار ومشاعر للحياة لاتتوافق ، وله نماذج وتصورات لها لا تنطبق ولا تطرد ، فليس له أن يخضع أمام داعية الوحدة والاطراد فى دستور الأخلاق وقانونه .

كل شىء فى خليقتنا هذه ذو علاقة بكل شىء آخر بعمله ، مربوط باتجاهه . فليكن علم الأخلاق كذلك . ولولا ذلك لذهبت عنه قوة الرابطة وانقطعت ، يوزن لصبي ما لا يوزن ليلفع راشد ، ويسمح فى حياة همج وحشى ما لا يسمح فى حياة متمدن مشقف ، وكلاهما على موقفان من الشؤ والارتقاء متخالفان ومخاذان مفترقان . يدلنا التاريخ من كل دهر وديار أن الانسانية تنوعت عقلا وتفاوتت ذهانة هذه الفروق والدرجات من الأخلاق . وهذه المراحل المختلفة من الارتقاء فى الحياة الانسانية أمر واقع مسلم لدى شارحى أفكار هندية ، وها دونكم منها بعض التفاصيل العقلية والأخلاقية .

شركاء حياة واحدة من حيث أنهم أجزاء للكل واجدون حتما ارتقاءهم الفطرى وسعادتهم بالتوافق والتلاؤم لحياة هم لها أجزاء وفيها شركاء . فعدم التوافق يعود دائما بالعذاب والالم . ولا توجد السعادة والهناء إلا فى الألفة والوفاق ، وفى نفس الوقت عندما حققنا أن الحياة ليست إلا واحدة كما قال شرى كرشنا « أنا

ومحاسبته تخالف تماما مزايىا حياة العازبين المتعلمين «برهمجارى» وفضائلها. وبعد ما ينال الرجل حظه فى الحياة المنزلية من الاحتناك والاختبار وتأدية الواجبات يستقبل موقف «وينابرستهم» ويتخطى نحوه حيثما يعتزل ويتنحى عن مسائل العالم. ويعيش حرا طليقا يجمع حوله صغارده ليعظمهم وينصح لهم منقطعا عن الاشتراك العملى فى أمور الدنيا كل الانقطاع، تاركا ذلك لرجال أقوياء، أشداء ذوى الصفات والموهلات لمثل تلك الأمور والأحوال. ذلك هو الموقف الذى توازيه طائفة «كهترى» وهناك الزاوية الاخيرة المتلازمة لطائفة «برهمن» وهى زاوية «سنياسن». ينقطع الرجل فيها عن الدنيا ويتمياً بعد ما فرغ عن اكتساب الاختبارات مجاهداً مكابداً كل عناء للحياة بعد الموت.

فبدأ الارتقاء كما مرّ، على وفق الفكر الهندى وليد الفحص الشديد والفكر العميق، ولذلك يقولون إنه أوسع وأشرح نظام أوتى بأمة فى زمان لا ترى فيه فجوة ولا فجاً ولا ثغره ولا ثلثة، ولا تجد قضية فيه من قضايا الأخلاق معقدة معضلة إلا ولها حل مستقيم فى إحدى زوايا هذا النظام الارتقائى الانسانى الجليل. وإنك بامعان النظر فى تصميمه تدرك أن قضايا الأخلاق متلازمة مرابطة بعضها بعضاً. فإصابة عمل المرء وسداده لا تقتصر على أن يقوم به فى أى وقت مخصص ولكنها مقصورة على مكان شغله فى الارتقاء واستواه.

الاشتغال بمهنة الرجل وواجبه (دياته الشخصية) بقصور الباع خير له من إجادته فى مهنة الغير وواجبه — خير للمرء أن يموت وراء واجبه، والقيام بواجب الغير طريق مكتظ بالمخاطر والتهلكة.

قانون الماضى يدلك على أن الرجل ابن مقامه؟ والقانون الذى يقود الرجل إلى سيرته وسلوكه يدلك على مقام يجب عليه أن يحله، وعلى المقامات التى سوف يصل إليها فى حياته لو ظل خاضعاً لدياته طائعاً لها، وهناك تصوران مزدوجان،

وهو المصدر الذى تصدر عنه الجرائم والممر الذى تعبته الأجنحة إلى العالم المادى ، فلا تزال تكتسب وتحرز ما تنجذب وتهضم لتتربى وتنمو وتولد الكفاءة والقوة العقلية التى تكون مفتوحة فيها . وعندما يتم الرجل النصف الاول من تلك الدائرة ويبلغ نهايته محنكا بالتجارب والاختبارات ، يبدأ بالنصف الثانى ممر الرجعة والاياب ، نيورقى مارگ . فالحياة الانسانية اذن منقسمة بأجمعها إلى شطرين أى صراطين ، صراط براورقى وصراط نيورقى فى معنى أن الحيات والموت ليست إلا دراجة للتجسد المتواصل المتكرر .

إن آداب «الذهب» وأخلاقه تتباين عن آداب «الاياب» وأخلاقه — ولكن ذلك لا يمس بكرامة مبدأ الحسنات والسيئات لأنه ليس إلا ابتغاء المرم وابقاياه لمرضات الله سواء عليه أكان على صراط يكتسب ويقتنى أم على صراط يرمى بالظواهر ليعرج بالارتقاء الباطنى إلى جلال الله وأنواره . فلا معنى للأعمال المغائرة الصادرة من الانسان غير الابتغاء لوجه الله والقيام بالحق الطبعى .

لنتذكر الترتيب الجميل والنسق البديع من النظام الهندوكى الذى يرتبط بالحياة الفردية طوال اختباراته الفردية من المهد إلى اللحد ولا تنوط بحياة جيوآتما التى لا تضمن الماديات . هذا هو نظام الزوايا الأربعة الذى يماثل تماما بالنظام الطائفى الذى لا يكمل الواحد إلا بالثانى ، فهو نظام ثنائى كبير . فترى فيه طائفة «شدر» المنحطة الخادمة للأعمال البسيطة المنزلية متوازية لطائفة «برهمجارى» الطلاب العازبين المأمورة على أن تواظب على الاطاعة والاستخدام والقيام بواجباته كلية ، وان تتعلم دروسا تختص بذلك الطراز الخصوصى ، ثم بعد ذلك • تتقدم نحو الحياة المنزلية «گریست آشرم» التى هى متوازية ضاهية طبق الاصل لحياة طائفة «ويشيا» الفلاحين ومن سوام ممن يشتغلون بأعمال تجارية ، وهى الظهيرة المرتكزة لموانى العيش وللأمور العامة الأخرى . وإن مزايا المرم فى الحياة المنزلية

إن الكتب الهندوكية تصرح أن قانون الارتقاء لذلك الرجل هو دينه (وظيفته). تعبير كلمة الدين بالوظيفة تعبير عادى وترجمة مفتقرة، فالدين يفصح من ارتقاء مرّ به الرجل ويتهى به إلى درجة ومزية يمتاز بها حيثئذ. هذا هو التصور الأول. ارتقاء الماضى مشترط بفكره بالموقف الحاضر، إذن دينه هو الخطوة الثانية المتقدمة نحو الارتقاء. المذهب الهندوكى يرى هذا الفكر، وأما الديانات السامية فترى فكر الوحدة فى القانون الأخلاقى فلا تفرق بين المذنب والمتقى والعالم والعامى، إن لها شريعة واحدة للكل، وينتج ذلك أنها لا تنطبق على أحد.

ما ذا عسى أن يكون لولا يسئل الرجل المتوسط أجراً؟ إنه لا يأتى بشيء، وليست له غاية، ولكل رجل أن يتشبث بغاية من وراء عمله لئلا يعتزل كسلان. إذا كان الرجل مدفوعاً بالجوع، يعمل ليشبع. ولكنه من دون الداعية خشبة منحطة على الأرض. لماذا خلق الله الدنيا ملآنة جمالا وبهاء تحيط بنا؟ خلقها لتتطور قواها العقلية وتبسط وترتقى، كيف تعلم أم ولدها أن يمشى؟ إنها لا تجره آخذة بيدها، ولا تتلو عليه نظرية الحركة والانتقال، ولكنها تضعه على الأرض متدلية أمامه ألعوبة، فالولد يتعلم المشى بالتفاته نحو الألعاب وتقدمه إليها ليفلح بها ويدركها، فلوم تكن هناك الألعاب لما كان من الولد أدنى المجهود، وما برح مستقراً مكانه حتى تأتبه الأم وتذهب به ولم يتيسر له أن يتعلم كيف يمشى. يفعل الله بنا هكذا بالتمام طبقاً لعلم التصورات الهندوكى فتدلى أمامنا زخارف الدنيا وزينتها المال والثراء، السمعة والصيت، المراكز والدرجات فى الهيئة الاجتماعية، السيطرة والاقترار على الناس، ومثلما يتعلم الولد استعمال عضلاته، يتلقى الإنسان دروس الانشاء والانماء لأصفاته وسجاياه، وبعد ما يستضىء عقله نفحة يدبر استعداداته الذهنى وكفائته، فيرتب المشروعات ويرسم الخطوات والقرارات لينال طلبته ويحظى بها، فيرتاح إلى تملكه هواه بعض الارتياح، فأنه يعلم أولاده على هذا النمط

لنتخذ مثل رجل متوسط بدأ حياته كمتعلم، فما هي واجبات المتعلم تحت أوامر الأخلاق الهندوكية؟ ولا تنس إن الفقيه الكبير «منو» قسم علاقات الناس على ثلاثة أنواع حيث يقول «نحن محاطون بكبارنا، وأكفائنا وصغارنا، فليكن تعاطينا بهم وتعاملنا معهم طبقا لنوعية العلاقات».

وأما واجباتنا نحو «براورتي مارگ» فهي أن نكتسب ونقتطف من كل شيء اكتسابا صحيحا واقتطافا مصابا على قدر الامكان. والناس يقولون بعض الاحيان: لنعمل ولا نسل أجرا، لنعمل من غير داعية الرغبة والهواء، ولكن ما دام الرجل لا يقدر على أن يعمل من دون دافع الرغبة كعمله مدفوعا بها فتنازله عن الرغبة ضرر عظيم بل ضربة قاضية للتقدم والارتقاء.

وهذه الوجهة من الأخلاق التبتت على كثير من علماء أوروبا أشد الالتباس وأسأوا إليها الفهم وطالما انتقدوا عليها لا سيما فضلاء الالهيات من اليسوعيين. هؤلاء العلماء يقولون بالأخلاق المطلقة يعرضونها بكل قوة الكلام، ولكن فلاسفة الهند يرون أنها بما فوق الطبعيات وأنها بما لا يمكن أن يتبع، مستدلين بأنها لا يتحقق وجودها إلا في المطلق حيث لا تبقى الأخلاق لخلوه من العلاقات، نحن متلازمون مترابطون، فلا نتعدى حدود الروابط والصلات. كل ما يحيط بنا لا ينفك عنا، فالمخلوق الانساني والكائن الحيواني، ومملكة النباتات والمعادن كل هذه الكائنات باتساعها وعوالمها ترتبط بنا، لا يفصل عنا منها شيء ولا يستثنى، وحيث أننا كبعض الحلقة من سلسلة الارتقاء الضخمة، الممتدة المتسعة من عالم إلى عالم آخر، فبالطبع أواصرنا متصلة ملتصقة بكل معنى الكلمة.

لنتقدم نحو البدء من براورتي مارگ ونرى الرجل المتوسط الذي لم يزل عاكفا عليه.

لنفرض هناك أب لعشيرة، وإن هناك حية تدنو منها وتتقرب إليها، فواجهه أن يدافع عن العشيرة ويحرسها فيرد الحية ويحزحها حتى يقتلها نهاية الأمر لان حياة العشيرة أتت فى ذمته قبل حياة الأفعى، ولكن ذلك السنياسى الذى تهدده الحية لا يسوغ له أن يقضى على حياتها بالقتل، فالحياة واحدة فى كليهما وانه استضاء حياته من الحياة الواحدة، فلا يسعه أن يدفع عن مهاجمة جزء منه على جزء آخر منه، وإن أصابته جراحة من أحد فلا يجوز له أن يرد ويحرج عوضا عنه. إن الغابرة من أعماله تعود إليه وإن حياته الماضية هى الموثرة فى حياته الحاضرة. إنه آذى رجلا وأصابه جراحة، فيؤذيه اليوم ذلك المجروح ويحرجه فليس له أن يجاوب، فحياة السنياسى حياة مجاهدة النفس بالكلية والكمال، ولذلك تختلف أخلاقه عما سواه تماماً.

لنتذكر هنا «موعظة الجبل» من لطمك على خدك الايمن، حول له خدك الايسر، ومن أكرهك أن تذهب معه ميلا، فاذهب معه ميلين، وإن انتزع أحد معطفك، قدم له عبائك فوق ذلك. هذه الموعظة لا تنطبق إلا على سنياسى. إنها توصية كاملة لرجل بالغ حد الكمال، وأما غيره من الناس فلا يمكن لهم أن يعملوا بها.

هذه بضعة من المبادئ المهمة من علم الأخلاق الهندوكى وهى أساس منفرد لقيادتنا الأخلاقية وسلوكها، ولا نستطيع من غير أن ندركها أن نعرف الأوامر الأخلاقية المتناقضة وأن نقدر قيمتها، وكذلك لا نستطيع أن نحقق تماماً الاتساع الذى حددته الأخلاق لنا التزامه. الأخلاق هى الروحانية، لأن بيئة الروحانية ووظيفتها ليست إلا وسط الأخلاق وعملها، وعلى وفق الفكر الهندى لا يفوزن أحد أبداً ببنية الروحانية إلا أن يتبع مبادئ الأخلاق بالدقة والشدة. لماذا نكون ذوى الأخلاق؟ ذلك اقتراح يتقاضى الجواب. ليتحد الباطن

من التعليم .

وأما مسألة الأعمال الخيرية العمومية ، فعلينا أن نقوم بها مخلصين كقيامنا بها مدفوعين بالرغبات ، وعندئذ يواجهنا الله بكل ما تشتهى أنفسنا من المآرب والأمانى التى تحث وتحض على أن نعدو ورائها لتطلع منا الكفاءة وتبرز المقدرة التى لو لم تكن لما كنّا من الارتقاء فى شيء . قال شرى كرشنا ، لا وجود لمن تجرّد عنى سواء أكان متحركاً أم كان بمن لا يتحرك ، لا محب الاُحْبَه ، وكل جمال وجاذبية نراها فى شيء من الأشياء لا تخلو من الله ، وهو يدعو النفس التى فىنا ؛ تلك النفس العظيمة التى أحاطت بنا وهى مستورة ، فالارتقاء لا يزال كذلك يستمر ، والكفاءات والقوة العقلية كذلك نَحْث وتُبْعث فليكن المرء ملآن الأمانى والآمال ما دام يسلك صراط پراورتى مارگ ليعلو ويرتقى .

الخطأ والصواب فى أعمالنا يتوقفان على مقام نشغله أو نلاقه ، فمثله كمثل مرقاة فان كنا فى وسطه فالخطوة السافلة منا تكون الخطوة العالية لمن يتبعنا ، ولكلنا أن نصعد سلم الارتقا العظيم وتعرش . ولكن عندما استبقنا جارنا فلا يسئ بنا الفهم . أن نظن أن ما يضر الجار يضرنا وأن مساويه مساوينا ، وذلك من مهبّات الدروس الأخلاقية الهندوكية .

كيف تبدل الأخلاق غير الأخلاق للتحظى صراط « نيورتى مارگ » الذاهب إلى البيت — بيت ربه — وليس له على الدنيا وأهلها من حق ، وكل ما يجب عليه أن يستوفى ما كلف على نفسه من الديون أيام حياته المتوالية المتكررة على صراط « پراورتى مارگ » . إنه ذاهب إلى ربه فليذهب مستوفيا ما عليه لغيره ، هذه حياة التبرأة والتنازل ، حياة مجاهدة النفس وإنقاذها من سلاسل القيود وأغلال الشروط . والذى يتقدم نحو عمر « ويناپرستهم » بهذه الحياة بتوصياتها ينتهى بها حد الكمال عندما يتمثل دور « سيناى » الذى ليس له على أحد من حق .

وكيف ما كان إذا فكرنا فى استقامة الشعور الانسانى وكنيته بأجمعه نظرا إلى ارتقائه النهائى، وجدناه لا يفارق العنصر الذهنى عن العنصر الأخلاقى قطعيا مثل ما لا ينفصل الجوهر العقلى عن الجوهر الباطنى. الذكاء والعقل يتحولان إلى الاحتيال الشرعى إن لم يشجعا ويساعدا من القوى الأخلاقية، والعارف الروحانى الصوفى إن أمكن ولم يتصف بالأخلاق، مخلوق مخيف بشع، ولطخة سوداء، على نقاوة الارتقاء الروحانى الانسانى، وكما أن علم الأخلاق لكونه استدلاليا، يجب أن يتصل بالعقل اتصالا شديدا، كذلك يلتزم أن يتوجه نحو الروحانية ليلبغ الكمال وينتهى أقصى الغاية. والاتجاه الروحانى هو الغاية الوحيدة من الحياة الانسانية. وقصارى القول إن ما وراء الطبيعيات، والأخلاقيات، وما وراء العقليات كلها متضامنة متصلة لا تنفك واحدة عن الأخرى نظرا إلى الارتقاء الروحانى الانسانى كما لا ينفصل العقل عن المواقف والآهواء نظرا إلى الارتقاء النفسى الانسانى. إن الآداب الحسنة والتقاليد المحمودة، مطلوبة مع العلم سواء بسواء.

الذى لا يدرك ولا يفهم، والذى هو مغفل دائماً ودنس، ليس يبالغ مرماه بل يتيه فى تناسخ الارواح. والذى يشعر ويعلم، والذى مكثرت دائماً ونقى، يفوز بمراه — ولا يخلق ثانيا أبدا (كتها ٨ - ٧ - ٣).

الذى لم ينته من السئيات، لن يصل إلى الله بعلمه وعقله (كتها ٢٤ - ٢).

ومهما كان فالعلاقة بين العلم وسوء الأخلاق تنتهى بنا إلى فكر مستقيم، يقضى بأن العلم فوق الخير والشر كليهما، وأن العلم يسمو بصاحبه إلى ذروة لا تصل إليها الامتيازات الأخلاقية بفاعليتها وتأثيرها. فلا يزججه كرب الافتكار أبدا فى «لما ذا لم أعمل صالحا؟» و «لما ذا اقترفت ذنبا؟» فالذى عرف ذلك أنقذ نفسه من هذين الهممين الذين لا يغلبان إياه بل الأمر بالعكس تماما، ولا يتأثر

بالظاهر، ولينعكس إليه منه نوره الصادق. ولقد علمتنا الصحف المقدسة والأسفار الهندوكية القديمة أن باطن المرء النهائي (نفس) هو حياة، ونور، وحب، وأنه لم يزل ولا يزال، رؤوفا، رحوما، حونا، عادلا، متوازنا، مطلقا، مربوطا، قويا، رصينا، تقيا. طاهرا، ولا يسوغ لأحد أن يقتنع بحبه تلك الصفات بل يجب عليه أن ينقلها إلى أعماله ويحولها إلى حياته ليتبين أن الحياة الباطنية هي حق وصدق.

هذا هو التعليل العقلي لأن يتنقف الانسان ويخلق في نفسه أخلاقا عالية وتصورات روحانية قبل أن ينعم عليه بالأنوار الروحانية. وبناء على ذلك ترى كل الديانات التي تفرعت من أصل آروى وظلت تحافظ على تدريباته السرية حتى حين وضعت درسا قاسا، عينا لتربية الأخلاق ونظاما شديد الصلابة، يابسا لتدريب النفس لكل من أراد أن يفلح في ذلك بما يستحق الذكر. وعدة ديانات قررت وحثمت قيام أنواع التقاليد، والطقوس الدينية، والحفلات الشرعية، والصيام والسهر، والزهاوة، والخشوة، والانابة، والكفارة، ليستعين بها من آمن حديثا، فيقضى بها على كسله وقعوده، مراجعا على رغباته وأمانيه، مراقبا على شهواته، آمرا على أفكاره وعواطفه، معبدا نزعاته الدنسة، وعندئذ ينكشف الغطاء البشري الخارجى ويبرز الانسان الحقيقى ويتجلى جمال الباطن زاهايا. هذه هي غاية ثقافة الأخلاق ونهايتها.

والباعث الثانى لأن نكون فى أعمالنا أخلاقيين، هو وحدة النفس التى أضاءت إيانا فنحن منها كالأشعة ومثل الأجزاء، فحى جارى، حى إياى نفسى، لأنه ليست ما بين جارى وشخصى إلا نفسا واحدة، ولست بضار غيرى أو جارح سوى حينما أضر أخى أو أجرحه، ولا نغش نزيلا إذا فعلنا ولكننا غشنا إيانا فان النفس واحدة. إن الاتجاهات الأخلاقية وضدها تعمل وتعاكس العمل فيما بينها. وهذا هو الأساس الذى يعلمنا أن نخدم الناس ولم نزل نجعل صالحا مخلصين لا نحتفل بما يعود ولا نبالى بما يتعاقب.

أقدم شهادة على المدينة الهندية

ترجمة مقال

الدكتور رادهاكار موكرجي أستاذ التاريخ في جامعة لكناؤ

إن أقدم شهادة كتابية على وجود العلاقات التجارية والثقافية بين الهند والشرق الأوسط توجد في كتاب سنسكريتي يسمى بـ "Baveru Jataka Rhys Dairds"، يرجع عهد تأليفه إلى القرن السادس والخامس قبل الميلاد.

أما أهمية هذا الكتاب «بويرو جتاكا» فيقول الاستاذ يلر (Buhler) :

«إن الكتاب الشهير «بويرو جتاكا» الذي لفت إليه الأنظار الاستاذ مينف (Minael) قبل غيره، ليخبرنا بأن التجار الهندوس كانوا يذهبون بالطواويس إلى بويرو. وبويرو هذه هي بابل بالتحقيق. فعلم من الكتاب أن قوم «بنايا» (Bania) — وهم طبقة التجار — من الهند الغربية، كانوا يترددون إلى سواحل الخليج الفارسي وأنهاره في القرن الخامس، بل في القرن السادس قبل الميلاد. ولعل عهد هذه التجارة يمتد إلى عصر أقدم مما ذكر بكثير، لأن الكتاب يذكر أسفارا إلى أقطار بعيدة جدا وأخطارا مرعبة صادفها التجار في البحار النائية، ويسجل أسماء الموانئ الهندية الغربية العتيقة كـ «سورپركا» (سوپارا) و «بهاروتنكا» (بروج). وقد أيدت الشواهد الكتابية، الكتابات المنقوشة العتيقة على الأحجار والصخور. وهي الكتابات الاوتانية والميتانية التي كشفت عنها البعثة الألمانية سنة ١٩٠٧ م في «بوغازكوني» بآسيا الصغرى.

قال الأستاذ جاكوبي (Jacobi) إن هذه الكتابات «لتلقى ضوءا جديدا على قدم المدينة الهندية». وقد كانوا يؤرخون الحوادث الهندية التاريخية بوفاة بوذا المعروفة العهد، ولكن هذه الكتابات تذهب بنا إلى زمن أبعد من ذلك، إلى

بما فعل أو بما لم يفعل (Bradh 4. 9. 22) .

ولما شاهد الصوفي صافي الفواد من ينابيع «براهمه» صانعا متألقا، وملكا متلائما وفردا لامعا، انتفض وقذف بالخير والشر لعرفانه، ووصل إلى الذات الالهية فائقا نقيا (Mund. 3. 1. 3) .

يعرف العلماء أن داعية التحول من المجاز إلى الحقيقة تنفرع على أن الخير والشر يقومان على أساس العلم الناقص، ولا يثبتان أمام العلم الكامل.

فهاتيك المزيات والفروق ليست إلا قشرة لفظية، ولو لم يكن بيننا لسان بمنطقه لما وجدنا صوابا ولا خطأ، لا صدقا ولا كذبا، لا حسنة ولا سيئة، لا مرغوبا ولا مكروها، فالمنطق هو الذى علمنا هذه الصفات والاعتبارات (Chand 7-2. 1) .

العالم الحقيقى عالم «برهما» يدخله علماء الحق والصدق، وليس هنا فرح ولا كدر لانها يُعتبران عند العمل والاختبار ولا يعترف بوجودهما النظر، وبالطبع ذلك العالم مجرد من الفروق الأخلاقية، فلا يغشاه ليل ولا يتجلى له نهار. لا تلحقه الكهولة ولا تدركه الموت. لا يصيبه هم ولا يأخذ به الحزن. فلا حسنة هناك ولا سيئة. ذلك العالم، عالم برهما المطلق من العصيان والعدوان، فتعود السيئات كلها أدراجها ويدخله الانسان خالدا فيه لا يرى شمسا ولا زمهريرا (Chand 8. 4. 1-2).

إن «أپنشد» كلها تصرخ وتأمّر بكل قوة أن الذى لم ينته عن العصيان والآثام لا يصل إلى باطنه أبدا. وما دام الانسان يعصى، ويأتى بالمنكرات، ويتبع سبيل الغى مغرما بها يجد باطنه مغشى بالسحاب الثقيل لا يستطيع له كشفا ولا اختراقا.

يمكن أن يكون المرء ضعيفا خاطئا، ويمكن أن يستمر بزلاته وعثراته، ولكن ليعدها زلة وعثرة قبل أن يقال عنه إنه اتقى المآثم والشورور.

فهو «ناؤنهاى تها»، (Naonhaithya) فى أويستا.

وقد دحض جاكوبى هذه الأقوال بدلائل قوية. ولفهم المسئلة حق الفهم، ينبغى الرجوع إلى نص الكتابات العراقية، وهو كما يلى فى الحروف الأفرنجية :

“Hani-Mi-it-ra-as-si-it-ilami Uru-ue-na-as-si-it (Variant A-ru-na-as-si-il) ilu In-dar (Variant In-da-ra) Hanni Na-sa-a (t-ti-ia-a) n-na (Variant Na-s [a]-at-ti-ia-av-na)”

فهنا كلمة «إيلو» (ilu) معناها فى اللغة البابلية إله و«إيلانى» (Hani) جمعها، أى آلهة. ويقول جاكوبى إن الآلهة «ورونا» لم يذكر قط فى الوثائق الايرانية. ويذكر الآلهة «متهرا» فى «أويستا» مع إله آخر لا نعرف من شخصيته شيئا. وإله الفتح الحربى عند الايرانيين، وهو «ويريتهرايان» (Verethrayan) لا شك أنه يطابق الآلهة الهندى «وريتراهاو» (Vritrahau)، ولكن جاء هذا الاسم فى «رگ ويدا»، كمت لـ «إندرا» بينما «وريتهراجاؤ» فى أويستا، إله بذاته، وإندرا عفريت. وفوق هذا تذكر الكتابات الميتانية «إندرا، كاله»، ولا تذكر «وريتراهاو» مطلقا. ثم إن «أويستا» لا يعرف إلا «ناؤنهاى تها» الواحد، وهو عفريت عنده، ولم يذكر فيه «نساتياس» أو «أسوويوس» كاهلين مقرونين، كما يذكران فى «رگ ويدا» دائما. والكتابة الميتانية كذلك تذكر الكلمة فى صيغة الجمع، لا فى صيغة الواحد، فتقول «إيلانى» أى الآلهة، وإنما جاءت كذلك لأن صيغة التثنية لم توجد فى اللغة البابلية. فهذه الدلائل استدل جاكوبى، وقال إن هذه المآلهة الميتانية لا يمكن أن تكون إيرانية، بل هى الآلهة الويدية بلا ريب.

وقد قيل إن هذه الآلهة قد تكون إيرانية، لأن أسماء الملوك الميتانيين التى جاءت فى الكتابة، تشبه لواحقهاكلواحق الأسماء الايرانية. ولكن الأستاذ سائى (Sayee) أكبر حجة فى الموضوع، قد رفض هذا الزعم قائلا بأن هذه

ألف سنة قبل بوذا، فينبغي الآن أن تؤرخ حوادث الهند بتاريخ هذه الكتابات. هذه الكتابات قديمة جدا يرجع عهدها إلى ١,٤٠٠ سنة قبل الميلاد إذ هي تحتوي على معاهدات عقدت بين ملكين عاشا ١,٤٠٠ قبل الميلاد، وهما: سُببيلولياما (Subbiluliyama) ملك الحِيثيين (Hittites) ومتي يوازا (Mattiuaaza) ملك ميتاني (Mitani) في العراق الشمالية. وقد ذكرت في الكتابات الآلهة الميتانية. وهي تقرأ بلا نزاع هكذا: «ميترا» (Mitra) و «ورونا» (Varuna) و «إندرا» (Indra) و «نساتياس» (Nasatyas) أو «أسوويوس» (Asvius).

وقد قال الأستاذ جاكوبى «إن هذه الآلهة الخمسة المذكورة في الكتابات ليست أنها مذكورة في «رگ ويدا» (Rig-Veda) فحسب، بل هي ذكرت بهذا الترتيب نفسه الذى نراه في الكتابات. وهذا يثبت بجلاء أن ملوك العراق الشمالية في القرن الرابع عشر ق.م. أو قبله كانوا يعبدون الآلهة الويدية. والقبائل التى جاءت بعبادة هذه الآلهة — ولعلها جاءت من إيران الشرقية — لا بد من أنها كانت تعبدها في موطنها الحقيقى في القرن السادس عشر قبل الميلاد أو نحوه. وقد كانت المدينة الويدية إذ ذاك مزدهرة. ومن هذا نعلم أن المدينة الويدية أقدم بكثير مما قدروه حتى الآن»^١.

ولم يقبل بعض العلماء قول «جكوبى» هذا في شأن الآلهة المذكورة في تلك الكتابات، فقال الأستاذان ماير (Myer) وأولدنبيرگ (Oldenberg) قد تكون هذه الآلهة، آلهة إيرانية، عبدها الآريون قبل انقسامهم إلى الهنود والايرائين. وقال أولدنبيرگ إن الالهين المقرونيين: «ميترا-ورونا» هما «أهوارا-ميترا» (Ahura-Mitra) المذكورين في «أويستا» (Avesta) — كتاب الزردشتيين الفرس — والاله إندرا يعرف في أويستا كـ «وريتهراجن» (Verethrajan). أما نساتياس

العلاقات الثقافية بين الهند والشرق الأوسط

ترجمة مقال

الأستاذ وى، ايس، اگروالا

اللغة السنسكريتية خير دليل على العلاقات الثقافية التي وجدت قديماً بين الهند والبلاد السامية — العراق والشرق الأوسط، فهذه اللغة حفظت كلمات، لا ريب أنها دخيلة، تسربت إليها من البلاد الأجنبية. وقد أثبتت حفريات «بوغازكوئي» (Boghaz Kui) عدا ما كشفت عن هجرة القبائل الآرية في الأزمان الغارقة في القدم، أن الآلهة الويدية، إندرا (Indra) وميترا (Mitra) وورونا (Varuna) ونساتيا (Nasatya) كان يعبدها الشعب الميتاني (Mitanni) كذلك، وهو الذي كان يحكم في آسيا الصغرى قبل الميلاد بـ ١٤٠٠ سنة.

وليس هذا فحسب، بل أثبتت المكتشفات في وادي السند، وفي ار (Ur) ولاغش (Lagash) وغيرها من الأماكن في العراق بأن عهد العلاقات الثقافية بين الهند وجيرانها في الغرب أقدم بكثير مما ذكر آنفاً، يمتد إلى ثلاث آلاف ق.م. ونحن نكتفي هنا بدلالة اللغة السنسكريتية على هذه العلاقات، فنقول:

يوجد عدد من الألفاظ الأجنبية السامية في رقة ضد سم الثعبان ذكرت في «أتهروا ويدا»^١ (Atharva Veda) قال عنها العالم الكبير لوكيانا تيلك بأنها ألفاظ كلدانية. فمثلاً كلمة «تائيمتا» (Taimata) في «أتهروا ويدا» أصلها في الكلدانية «تائيمة»^٢ (Taimata) أو «تائيمتو» وهو اسم لتنين البحر العظيم «تمتو» (Tamtu)

V. 13. 1

٢ — ولعلها أصل «التيمة، العرية».

اللواحق معروفة في اللغات الميتانية والحيثية أيضا^١.

وقد قال جاكوبي مستندا إلى الكتابات الميتانية هذه، إن تقدير العصر الذي كانت القبائل الآرية مجتمعة، متأخرا عن ١٤٠٠ ق.م. يجعل «رِگ ويدا» حديث العهد جدا. وهذا غير معقول، إذ تحتاج التطورات التالية الذكر إلى أزمان غير قليلة :

١ - تقسيم لغة الآريين إلى لغتين متميزتين : السنسكريتية والايروانية.

٢ - توغل الآريين الهنود في الهند واستقرارهم في الجزء الغربي منها على الأقل.

٣ - تطور الثقافة الويدية.

٤ - إرتقاء الشعر الويدى حتى بلوغه إلى ما نراه في «رِگ ويدا».

هذه التطورات تحتاج إلى زمن لا يقل عن خمسمائة سنة. وعلى ذلك لا يصح بحال تقدير العصر الويدى بألف سنة قبل الميلاد، لما هو معلوم من التاريخ الهندى والمدنية الهندية قبل العصر البوذى.

فان كانت الآلهة الويدية تعبد في العراق قبل ١٤٠٠ ق.م.، فلا يبعد أن الجاليات الهندية وجدت في تلك البلاد بذلك العصر، وإن كانت الثقافة الويدية قد وصلت بهذه الآلهة إلى تلك الاقطار النائية، فلا بد من أن عبادة هذه الآلهة قد رسخت في موطنها الاصلى قبل ذلك العصر بكثير، عصر ١٤٠٠ ق.م.

أريلا (ارب إيلو) معناه مدينة الآلهة الأربعة، وذلك لأنه وجد في المدينة معبد للآلهة الأربعة. وكان الاسم الأول لبابل «تين-تر-كى» (Tin-ter-ki) أى مكان الحياة، غيره الساميون فجعلوه «باب إيلو». واسم الآلهة «إيلو» هذا شائع في اللغات السامية بتغير طفيف، فهو «إيل» و«إلوا» في العبرية، و«إيلو» في البابلية، و«إيل» في الفينيقية، و«إيلو» في الأكادية، و«إلاها» في الأرامية و«الله» في العربية. وقد قال علماء اللغة السنسكريتية إن كلمة «هلاوو» الواردة في الكتاب السنسكريتى المذكور آنفا، محرفة من الكلمة السنسكريتية «هى-أراوو» (He-araao) معناها «أيهما الأعداء»، وعلى كل حال فوجود الكلمة في اللغتين: السنسكريتية والآشورية لمعين متعارضين، لدليل على ما كان من النضال بين الآريين والساميين.

زيگورُت: كان البابليون القدماء يبنون أضرحة ضخمة بشرف مصغرة، اشتهرت باسم «زيگورُت» (Zigurat). ونحن نجد في الملحمة السنسكريتية الشهيرة «مهابهارتا» وانا پارا^١ إشارة إلى عبادة «إيدوكاس» (Edukas) يقبل عليها الناس في العصر المتأخر المملوء بالشر «كل جُگ» (Kaliyuga) فتحل هذه الأضرحة محل معابد الآلهة. وقد ظهر عند تصحيح «مهابهارتا» أنه وقع خطأ في الكتابة، فكلمة «إيدوكاس» تصحيف لكلمة «جلوكا» (Jaluka) أو «جروكا» (Jaruka). وهذه الكلمة لا وجود لها في اللغة السنسكريتية، بل هى تحريف للكلمة البابلية «زيگورُت» وهى أصل الكلمة العربية «الزيارة». وقد أجمع علماء السنسكريتية أن كلمة «إيدوكاس» كلمة سنسكريتية ترادف كلمة «جلوكا» وهى اسم لكل بناية حفظت فيها عظام الأموات.

كرشاپانا: كانت السكة الفضية أو النحاسية الدارجة في القرن الخامس

وهو أصل الكلمة العبرية «تيهوم» תְּהוֹם (Tehom) المذكورة في كتاب التخليق من التوراة، معناها العميق أو المياه. وأسطورة التخليق البابلية تمثل النضال العالمي بين «بعل مردوك» و«تائية». وتقول هذه الأسطورة البابلية أن «أپسو» (Apsu) و«تائية» وجدتا حتى قبل خلق السموات. و«أپسو» كذلك كلمة ويديّة جاءت مركبة «إپسوكشيت» (Apsu-Kashit) وهي في البابلية بمعنى البحر^١. وكلمة «يوروغولا» (Urugula) في «أتهروا ويدا» تماثلها في اللغة البابلية كلمة «غولا» (Gula) وهي اسم حليّة الإله البابلي الأكبر «مردوك».

وردت في «أتهروا ويدا» كلمتا «ألي جي» (Aligi) و«وي لاجي» (Vilagi) وهما اسمان لثعبانين، قال لوكيانا تيلك إنها كلمتان من اللغة الأكادية القديمة. ونحن لم نهتد إلى أصل «ألي جي» وأما كلمة «وي لاجي» فلعل أصلها «بي لي جي» (Biligi) وهو إله عتيق في الأساطير آشورية.

وفي «أتهروا ويدا» كلمة هامة أخرى، وهي «تبوا» (Tabuva) اشتقت من «تبو» (Tabu) لعل معناها كفارة إثم. وقيل في «أتهروا ويدا» إن اسم يبطل عمله برقية «تبو» ولا شك إن أصل الكلمة السنسكريتية «تبوا» أو «تبو» هو الكلمة السامية الشهيرة «التوبة». وهي مذكورة في القرآن كذلك.

هيلوا — النعرة الآشورية في الحروب: نجد في كتاب «ستاپاتها برهمانا»^٢ (Satapatha Brahmana) كلمة «هيلاوو» (Helauo) وكذلك تكتب «هائي لو» (Hailo) وقد تخط الباحثون في أصلها السنسكريتية خط العشواء، لأنهم لم يفتنوا إلى أن أصلها سامي. كان الاسم العام للإله الأكبر عند البابليين والآشوريين «إيلو» (Illu) ومن هذا اشتقوا اسم بابل (باب إيلو) معناه باب الإله، واسم

1. Camb Ancient His., Vol. 111, p. 234.

2. 111, 2, 1, 24.

«ساكا» في القديم عددا من الأسماء المركبة، جزءها الأخير «كتها». وقد وجدت ولا تزال توجد بلدان بآسيا الوسطى تسمى بأسماء تشتمل على هذه الكلمة كـ «سمركند» و «چمكند» و «تشكنت» و «كوهكند» و «ياركند».

استأوراكا: ألف الكاتب الكبير «بناهتا» سيرة ولي نعمته، الملك هرشا (Harsha) في أوائل القرن السابع الميلادي، يذكر فيها كلمة «استأوراكا» (Stavaraka) مرتين، ويقول إنها اسم قماش مرصع بالآلى اللامعة، يفصل منه جلباب الملك. واتكفت القواميس السنسكريتية عند ذكرها الكلمة بقولها «نوع من القماش، ولها العذر في ذلك، لأن الكلمة ليست سنسكريتية، بل انتقلت إليها من اللغة البهلوية في العصر الساساني (القرن السادس والسابع الميلادي). وقد جاءت كلمة «استبرق» في القرآن المجيد، واتفقت كلمة اللغويين على أنها تسربت إلى اللغة العربية من البهلوية الفارسية^١. وهى اسم لقماش حريرى غال كان ينسج في بلاد فارس أيام مجدها في العصر الساساني، تستورده البلاد العربية في الغرب والهند في الشرق. وورود الكلمة في القرآن وفي سيرة الملك «هرشا» في عصر واحد تقريبا (أوائل القرن السابع الميلادي) لدليل على شهرة القماش التجلرية شرقا وغربا.

پنگا: وكذلك كلمة «پنگا» (Pinga) استداتها اللغة السنسكريتية من آسيا الوسطى، فقد ذكرت في الوثائق الخروشتية التى اكتشفت في «نيا» (Niya) بلدة عتيقة في تركستان الصينية، كلمة «پريگها» (Pregha) وهى أصل كلمة «پنگا» في السنسكريتية (تنطق كذلك «پرينگا» (Pringa). وهى اسم لقماش حريرى ثمين اشتهر في العصر القديم. وهذه الكلمة وجدت في عدد من اللغات الايرانية، ومنها انتقلت إلى الآرامية والعربية كذلك^٢. وقد بقيت الكلمة إلى اليوم في اللغة

1. A. Jeffery, the Foreign Vocabulary of the Quran, pp. 58-59.

2. Henning, Transactions of the Philological Society, 1945, p. 151.

والسادس قبل الميلاد، تسمى بـ «كرشاپانا» (Karshapana). وقد وردت في كتاب «أرتهاشاسترا» (Arthashastra) الكلمة السنسكريتية «پانا» عوضاً من «كرشاپانا» والجزء الأول من الكلمة، وهو «كرشا» أصله «كرشو» (Karshu) ^١ في اللغة الآشورية معناه السكة. ومنه الكلمة الانكليزية «كيش» (Cash). وقد انتقلت هذه الكلمة الآشورية إلى الهند من طريق إيران التي كانت سوقاً عظيمة للتجارة. جَبَلَا: الكلمة السنسكريتية «جَبَلَا» (Jabala) التي ذكرها اللغوي الأشهر، پانينى ^٢، معناها قرن الكبش. أصلها عبرى، وهى كلمة «يوبل» (יובל) معناها الكبش وقرن الكبش. ولما كانت النواقيس من قرون الكبش ينفخ فيها في الاحتفالات، سميت الحفلة بـ «يوبل» (Jubilee).

هائى ليهى لا: لم ترد «هائى ليهى لا» (Hailihila) في الآداب السنسكريتية إلا عند «پانينى» عند ذكره «جَبَلَا». ولذلك خلت القواميس السنسكريتية من معناها، وإن كانت ذكرت كليها، لان «پانينى» يذكرها. وهى بلا ريب كلمة سامية حرفت في السنسكريتية، فانا نجد في اللغة العربية «هَلَلٌ تهليلًا»، وكذلك «الهَلْهَلُ» معناه السم. وهو في العبرية بمعنى السم والاضطراب والنفوذ (הַלְהָל) وبمعنى الارتعاش (הַלְהָלָה). وقد قال الدكتور ستين گاس ^٣ إن الكلمة العريية، الهَلْهَلُ مأخوذة من الكلمة السنسكريتية المذكورة، وهذا ليس بصحيح، لأن الكلمة لا أصل لها في اللغة السنسكريتية.

كَنْتْها: ذكر «پانينى» كلمة «كَنْتْها» (Kantha) في مؤلفه كاصطلاح جغرافى. وقد أخطأ الذين شرحوا الكلمة بقولهم إنها ثوب مهمل، إذ أنها ليست بسنسكريتية. بل مأخوذة من لغة «ساكا» (Saka) معناها، المدينة. وقد تركت هجرة شعب

١. ولله أصل القرش، السكة الدارجة في البلاد العربية الآن.

٢. VI. 2. 38.

٣. Persian-English Dictionary, p. 1506.

الرسم الهندي في العصور الوسطى

نشرنا في العدد الماضي من « ثقافة الهند » بعض النماذج لفن الرسم الهندي في العصر التيموري بالهند ، وننشر مع هذا العدد نموذجا آخر ، له أهمية تاريخية خصوصية .

البنجاية بتغيير طفيف طراً على شكلها، وهي كلمة «پرندا» (Paranda) اسم لرباط حريري، تربط به النساء شعر الرأس.

فترى مما مر أن الهند، العتيقة كانت لها علاقات ثقافية وثيقة مع جيرانها في الغرب والشرق والشمال. ووجود مثل هذه الكلمات الدخيلة في السنسكريتية لا يزال يذكرنا بتلك العلاقات السعيدة.





اشتهر في عهد الامبراطور جهانگیر وابنه الامبراطور شاه جهان الصوفي الناسك
الشيخ محمد عبد الله الملقب بـ «مياں میر». كان يقيم في لاهور وبها قبره، ويحتفل
بمولده هناك سنويا. وقد سجل الرسام بريشته جلسة الشيخ. وقد حضر إليه
بتواضع الامبراطور شاه جهان مع ابنه: داراشكوه وشجاع. ترى الشيخ جالسا
خارج تكيته في فسحة. وبعض الكتب ملقاة على الفراش. والامبراطور شاه جهان
جالس أمام الشيخ بأدب. لا يرفع طرفه، وكذلك جلس الأميران على بعد
منهما بتأدب. والامبراطور لا يرتدى خلعة الملكية بل ارتدى عباءة عادية.

أعيان الهند في القرن الرابع والخامس والسادس

للعامة الشريف المرحوم مولانا عبد الحى

القرن الرابع

﴿ إبراهيم بن محمد الديلى ﴾

الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديلى السندى العالم المحدث، ذكره السمعانى فى الأنساب، والحموى فى معجم البلدان، قال السمعانى يروى عن موسى بن هارون ومحمد بن على الصائغ الكبير وغيرهما.

﴿ أحمد بن عبد الله الديلى ﴾

الشيخ أحمد بن عبد الله بن سعيد أبو العباس الديلى من الغرياء الرحالة المتقدمين فى طلب العلم، ومن الزهاد الفقراء العباد، سكن نيسابور أيام أبى بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، وهو خاتناه الحسن بن يعقوب الحدادى، تزوج فى المدينة الداخلة وولد له وكان البيت فى الخاتناه برسمه، ويأوى إلى أهله فى المدة بعد أن يصلى الصلوات فى المسجد الجامع، وكان يلبس الصوف وربما افأ. سمع بالبصرة أبا خليفة القاضى، ويغداد جعفر بن محمد الفريانى، وبمكة محمد الجندى، ومحمد بن إبراهيم الديلى، وبمصر على بن عبد الرحمن، ومحمد بن زيان، وبدمشق أبا الحسن أحمد بن عمير بن جوصا، وببيروت أبا عبد الرحمن مكحولاً، وبحران أبا عروبة الحسين بن أبى معشر، وبسترا أحمد بن زهير التستري، وبسكر مكرم عبدان بن أحمد الحافظ، وبنيسابور أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة وأقرانهم. سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وقال توفى

﴿ أبو محمد عبد الله المنصوري ﴾

أبو محمد عبد الله بن جعفر بن مرة المنصوري المقرئ كان أسود، سمع الحسن ابن مكرم وأقرانه، روى عنه الحاكم أيضا كما في الأنساب للسمعاني.

﴿ علي بن موسى الديلمي ﴾

علي بن موسى الديلمي العالم المحدث، روى عنه خلف بن محمد الموازني الديلمي كما في الأنساب.

﴿ عمر بن عبد الله الهباري ﴾

عمر بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز الهباري أبو المنذر القرشي السندي كان من ولاية السند، استقل بالملك بعد والده، أدركه المسعودي سنة ٣٠٣ بالمنصورة، وله ولدان: محمد وعلي، ووزيره زياد، وله ثمانون فيلة مقاتلة وثلاثمائة ألف قرية تحت سلطته وقاعدة مملكته المنصورة.

قال المسعودي في مروج الذهب كان دخولى إلى بلاد المنصورة في هذا الوقت (أي بعد الثلاثمائة) والملك عليها أبو المنذر عمر بن عبد الله، ورأيت بها وزيره زيادا، وابنيه محمدا وعليا، ورأيت بها رجلا سيذا من العرب وملكا من ملوكهم وهو المعروف بحمزة وبها خلق من ولد علي بن أبي طالب رضى الله عنه، ثم من ولد عمر بن علي وولد محمد بن علي، وبين ملوك المنصورة وبين أبي الشوارب^١ القاضي قرابة، ووصلة نصب، وذلك إن ملوك المنصورة الذين الملك فيهم في وقتنا هذا من ولد هبار بن الأسود ويعرفون ببني عمر بن عبد العزيز القرشي وليس هو عمر بن عبد العزيز الأموي.

١ - الصواب ابن أبي الشوارب وهو أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله بن عباس بن محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب الأموي كان قاضي بغداد تولى قضاءها من عهد التوكل إلى زمن المقتدر استخلف بالنيابة عن جعفر بن عبد الواحد سنة ٣٤١ وتوفي سنة ٤١٧ عن ٨٨ سنة. وبنو أبي الشوارب بيت مشهور ببغداد وكان أكثرهم قضاء بعد أبي الحسن هذا كما في دائرة المعارف.

بنيسابور في رجب سنة ثلاث وأربعين وثلثمائة ودفن في مقبرة الحيرة كما في الأنساب للسمعاني .

(أحمد بن محمد المنصوري)

أبو العباس أحمد بن محمد صالح المنصوري السندی كان قاضي المنصورة، له تصانيف في مذهب داود الأصفهاني، سمع الأثرم وطبقته وروى عنه الحاكم أبو عبد الله الحافظ كما في المعجم، وقد أدركه المقدسي بالمنصورة، وقال في كتابه «أحسن التقاسيم»، رأيت القاضي أبا العباس المنصوري داوديا إماما في مذهبه، وله تدريس وتصانيف، قد صنف كتابا عديدة حسنة - انتهى .

وقال محمد بن إسحاق النديم في كتابه «الفهرست» إنه كان على مذهب من أفاضل الدواديين. وله كتب جليلة حسنة كبار منها: كتاب المصباح كبير، وكتاب الهادي، وكتاب النير - انتهى. وذكره السمعي في الأنساب ولم يزد على ما ذكر شيئا.

(خلف بن محمد الديبلي)

الشيخ خلف بن محمد الموازيني الديبلي نزيل بغداد، ذكره السمعي في الأنساب، قال إنه نزل بغداد وحدث بها عن علي بن موسى الديبلي، روى عنه أبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران ابن الجندی - انتهى .

(شعيب بن محمد الديبلي)

أبو القاسم شعيب بن محمد بن أحمد بن شعيب بن بزيع بن سوار الديبلي المعروف بابن أبي قطعان الديبلي، ذكره السمعي في الأنساب، قال إنه قدم مصر وحدث بها. قال أبو سعيد بن يونس كتبت عنه - انتهى .

أحمد بن علي الأديب، أنا أبو عبد الله الحافظ، حدثني عبد الله بن الحسين قال كنا يوما مع أبي نصر السندی وفينا كثرة حوالية، ونحن نمشي في الطين فاستقبلنا شريف سكران قد وقع في الطين فلما نظر إلينا شمه أبو نصر، وقال نافق يا عبد، أنا كما ترى، وأنت تمشي وخلفك هؤلاء، فقال له أبو نصر: أيها الشريف، تدري لم هذا؟ لأنني متبع آثار جدك وأنت متبع آثار جدي — انتهى.

﴿ محمد بن إبراهيم الديبلي ﴾

أبو جعفر محمد بن إبراهيم بن عبد الله الديبلي ساكن مكة، ذكره الحموي في معجم البلدان، والسمعاني في الأنساب. قال السمعاني يروي كتاب التفسير لابن عيينة عن أبي عبد الله سعيد بن عبد الرحمن المخزومي، وكتاب البر والصلة لابن المبارك عن أبي عبد الله الحسين بن الحسن المروزي عنه، يروي عن عبد الحميد ابن صليح أيضا، روى عنه أبو الحسن أحمد بن إبراهيم بن فراس المكي وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي ابن المقرئ — انتهى.

﴿ محمد بن محمد الديبلي ﴾

أبو العباس محمد بن محمد بن عبد الله الوراق الديبلي الزاهد. ذكره السمعاني في الأنساب، قال وكان صالحا عالما سمع أبا خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، وجعفر بن محمد بن الحسن الفرياني، وعبدان بن أحمد بن موسى العسكري، ومحمد ابن عثمان بن أبي سويد البصري وأقرانهم. سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وتوفي في شهر رمضان سنة أربع وخمسين وثلاثمائة. صلى عليه أبو عمرو بن نجيد.

﴿ المنبه بن الأسد القرشي ﴾

الأمير أبو اللباب المنبه بن الأسد القرشي السامي أحد ولادة السند كانت قاعدة ملكه ملتان. أدركه المسعودي سنة ٣٠٣، قال في مروج الذهب إنه من ولد سامة

وقال المسعودى ولملك المنصورة فيلة حربية، وهى ثمانون فيلا رسم كل فيل أن يكون حوله خمسمائة راجل، وإنه تحارب الؤفا من الخيل، ورأيت له فيلين عظيمين كانا موصوفين عند ملوك السند والهند، لما كانا عليه من البأس والنجدة والاقدام على قتل الجيوش، كان اسم أحدهما «منعرفلس»، والآخر «حيدره»، ولمنعرفلس هذا أخبار عجيبة، وأفعال حسنة، وهى مشهورة فى تلك البلاد وغيرها، منها أنه مات بعض سواسه فكث أياما لا يطعم ولا يشرب يبدى الحنين، ويظهر الأنين، كالرجل الحزين، ودموعه تجرى من عينه لا تنقطع. ومنها أنه خرج ذات يوم من حائرة وهى دار القيلة، وحيدرة وراءه وباقى الثمانين تبع لهما، فاتهى منعرفلس فى سيره إلى شارع قليل العرض من شوارع المنصورة، ففاجأ فى مسيره امرأة على حين غفلة، فلما بصرت به دهشت واستلقت على قفاها من الجرع وانكشفت عنها إطارها فى وسط الطريق. فلما رأى ذلك منعرفلس وقف بعرض الشارع، مستقبلا بجنبه الأيمن من وراءه من القيلة، مانعا لهم من النفوذ من أجل المرأة، وأقبل يشير إليها بخروطه بالقيام ويجمع عليها أثوابها ويستمر منها ما بدا، إلى أن انتقلت المرأة وتزحزت عن الطريق بعد أن عاد إليها روحها، فاستقام الفيل فى طريقه واتبعه القيلة — انتهى.

﴿ فتح بن عبد الله السندى ﴾

فتح بن عبد الله السندى أبو نصر الفقيه المتكلم، كان مولى لآل الحسن بن الحكم^١ ثم عتق وقرأ الفقه والكلام على أبى على محمد بن عبد الوهاب الثقفى، وروى عن الحسن بن سفيان وغيره.

وقال السمعانى فى الأنساب حدثنا أبو العلاء أحمد بن محمد بن الفضل بن لفظه بأصبهان، أنا أبو الفضل محمد بن طاهر بن على المقدسى الحافظ، أنا أبو بكر

﴿ داؤد بن نصير الملتاني ﴾

داؤد بن نصير بن حميد الملتاني أبو الفتح، وقيل أبو الفتح، كان أمير الملتان. نقل عنه خبث اعتقاده، ونسب إلى الاتحاد، وإنه قد دعا أهل ولايته إلى ما هو عليه، فأجابوه، فرأى محمود بن سبكتكين الغزنوي أن يجاهده، ويستنزله عما هو عليه، فسار نحوه، فرأى الأنهار التي في طريقه كثيرة الزيادة عظيمة المد، فأرسل إلى «آندپال» يطلب إليه أن يأذن له في العبور ببلاده إلى الملتان فلم يجبه إلى ذلك، فابتدأ به قبل الملتان، وقال نجتمع بين غزوتين، فدخل في بلاده وجاسها، وأكثر القتل فيها والنهب لأموال أهلها، والاحراق لأبنيتها، ثم سار إلى ملتان، ولما سمع أبو الفتح بخبر إقباله عليه، علم عجزه عن الوقوف بين يديه والعصيان عليه، فنقل أمواله إلى سرانديب وأخلى الملتان فوصل محمود إليها ونازلها وفتحها عنوة وألزم أهلها عشرين ألف درهم كما في «الكامل».

وفي «تاريخ فرشته» أن أبا الفتح لم يساعده في غزوته إلى بهاطنه مع خبث اعتقاده، ولذلك خرج إليه محمود سنة ٣٩٦، وسلك طريقا غير طريق الملتان لئلا يشغره أبو الفتح وهو أحسن بذلك فحرض «آندپال» على أن يسد طريقه، فقاتله محمود ثم سار إلى الملتان فتحصن أبو الفتح في البلدة وصالحه بعد سبعة أيام على أن يبعث إليه كل سنة عشرين ألف دينار — انتهى.

﴿ علي بن عثمان الهجويري ﴾

الشيخ الامام العالم الفقيه الزاهد أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي (بضم الجيم وتشديد اللام وكسر الموحدة) الهجويري الغزنوي ثم اللاهوري كان من الرجال المعروفين بالعلم والمعرفة، أخذ عن الشيخ أبي الفضل محمد بن الحسن الحنطلي، وصحبه مدة من الزمان، ثم ساح معظم المعمورة وحج، وزار، ولازم

ابن لؤى بن غالب، وهو ذو جيوش ومنعة، وهو ثغر من ثغور المسلمين الكبار، وحول ثغر المسلمين الملتان من ضياعه وقراه عشرون ومائة ألف قرية مما يقع عليه الاحصاء والعد. وفيه على ما ذكرنا الصنم المعروف بالملتان يقصده السند والهند من أقاصى بلادهم بالندور والأموال، والجواهر والعود، وأنواع الطيب. ويحج إليه الألوف من الناس. وأكثر أموال صاحب الملتان مما يحمل إلى هذا الصنم من العود القهارى الخالص الذى يبلغ ثمن الأوقية منه مائة دينار، وإذا ختم بالخاتم أثر فيه كما يؤثر فى الشمع، وغبر ذلك من العجائب التى تحمل إليه. وإذا نزلت الملوك من الكفار على الملتان وعجز المسلمون عن حربهم هددوهم بكسر هذا الصنم وتعويره، فترحل الجيوش عنهم عند ذلك. وكان دخولى إلى بلاد الملتان بعد الثلاثمائة والملك بها أبو الدهلث (هكذا فى الأصل) المنبه بن أسد القرشى — انتهى.

القرن الخامس

أبو الفرج الروينى

العميد الأجل الكامل أبو الفرج بن مسعود الروينى اللاهورى أحد الشعراء المفلّحين، ذكره البديونى فى المنتخب، قال إنه كان المرجع والمقصد فى الشعر. أخذ عنه مسعود بن سعد بن سلمان اللاهورى وخلق كثير. وكان عظيم المنزلة عند السلطان إبراهيم بن مسعود الغزنوى، له ديوان شعر بالفارسية — انتهى.

حسين الزنجانى

الفقيه الزاهد فخر الدين حسين الزنجانى اللاهورى، كان من المشايخ المشهورين فى العلم والطريقة، أخذ عن الشيخ أبى الفضل محمد بن الحسن الختلى، وصحبه مدة من الزمان، ثم قدم الهند وسكن بلاهور، ومات بها يوم وفد إليها الشيخ على ابن عثمان المهجورى صاحب «كشف المحجوب» — كما فى «فوائد القواد».

﴿ بختيار بن عبد الله الهندي ﴾

أبو الحسن بختيار بن عبد الله الهندي الصوفي الزاهد، ذكره السمعاني في الأنساب، قال إنه عتيق محمد بن اسمعيل اليعقوبي القاضي من أهل بوشنج، شيخ صالح، سديد السيرة، سافر مع سيده إلى العراق والحجاز، وكور الاهواز، وسمع بيغداد أبا نصر محمدًا، وأبا الفوارس طراد بن محمد بن علي الزينبي، وأبا محمد رزق الله بن عبد الوهاب التيمي، وبالبصرة أبا علي بن أحمد بن علي التستري، وأبا القاسم عبد الملك بن علي بن خلف بن شعبة الحافظ، وأبا يعلى أحمد بن محمد بن الحسن العبدى، وجماعة كثيرة من أهل الطبقة بأصفهان، وسائر بلاد الجبل، وخوزستان. سمعت منه بفوشنج وهرارة. توفى سنة اثنتين أو ثلاث وأربعين وخمسمائة.

﴿ بختيار بن عبد الله الهندي ﴾

أبو محمد بختيار بن عبد الله الهندي الفصاح، ذكره السمعاني في الأنساب قال إنه عتيق الامام والدى رحمه الله، سافر معه إلى العراق والحجاز، وسمعه الحديث الكثير، وكان عبدا صالحا، سمع بيغداد أبا محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، وأبا الفضل محمد بن عبد السلام بن أحمد الأنصارى، وأبا الحسين المبارك بن عبد الجبار الطيورى، وبهمذان أبا محمد عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الدونى، وبأصفهان أبا الفتح محمد بن أحمد الحداد، وطبقتهم. وسمعت منه شيئا يسيرا. وتوفى بمرور في صفر سنة إحدى وأربعين وخمسمائة.

﴿ حسين بن أحمد العلوى ﴾

السيد الشريف حسين بن أحمد بن حمزة بن عمر بن محمد بن محمد العلوى المحكى ثم الهندى الهانسوى، المشهور بنعمة الله الولى. كان من نسل الامام على

الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد الأشقاني، وأخذ عنه بعض العلوم، وأخذ عن الشيخ أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، والشيخ أبي سعيد بن أبي الخير المنهوي، وأبي علي الفضل بن محمد الفارمدي، وخلق آخرين من العلماء والمحدثين، ولازمهم مدة ثم قدم الهند، وسكن بمدينة لاهور. ومن مصنفاته «كشف المحجوب» وهو من الكتب المعتبرة المشهورة عند أهل العلم والمعرفة. جمع فيه كثيرا من لطائف التصوف وحقايقه. ذكره الشيخ عبد الرحمن الجامى فى «نفحات الأنس». وأثنى على علمه ومعرفته. مات لعشر بقين من ربيع الثانى سنة خمس وستين. وأربعائة بمدينة لاهور فدفن بها. وقبره ظاهر مشهور يزار ويتبرك به.

القرن السادس

﴿ أحمد بن زين الملتانى ﴾

الشرىف أحمد بن زين بن عمر بن عبد اللطيف الحشى الملتانى كان من نسل إسماعيل بن جعفر بن محمد العلوى، ولد بأرض الهند وسار إلى بغداد وأخذ عن أساتذة الزوراء، وأدرك بها الشيخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى وطبقته، وأخذ عنهم، ولقى الشيخ مودود الحشى بقرية «چشت» عند رجوعه إلى الهند، ويذكر له كشف وكرامات. مات سنة سبع وسبعين وخمسمائة وقبره بناحية ملتان كما فى «تارىخ الاولياء».

﴿ أحمد بن محمد التيمى المنصورى ﴾

أبو العباس أحمد بن محمد بن صالح التيمى المنصورى من أهل المنصورة ذكره السمعانى فى الأنساب، قال وأبو العباس أحمد بن محمد بن صالح التيمى القاضى المنصورى من أهل المنصورة، سكن العراق، وكان أظرف من رأيت من العلماء. سمع بفارس أبا العباس بن الأثرم، وبالبصرة أبا روق الهزائى - انتهى.

أخذ عنه الحافظ أبو موسى المديني محمد بن أبي بكر الأصفهاني المتوفى سنة إحدى وثمانين وخمسمائة .

﴿ السيد كمال الدين الترمذى ﴾

السيد الشريف كمال الدين بن عثمان بن أبي بكر بن عبد الله بن أبي طاهر بن زيد بن الحسين بن أحمد بن عمر بن يحيى بن الحسين ذى العبرة الحسينى العلوى الترمذى، أحد الرجال المشهورين . قدم الهند فى سنة ثمان وثمانين وخمسمائة، لعله فى ركاب السلطان شهاب الدين الغورى، وسكن بكيتل ومات بها . وله أعقاب كثيرة يسمون بالسادة الترمذية . قيل إنه مات سنة ست مائة .

﴿ محمد بن عبد الملك الجرجاني ﴾

الشيخ الامام خطير الدين محمد بن عبد الملك الجرجاني، أحد المشايخ المشهورين بمدينة لاهور . ذكره نور الدين محمد العوفى فى «لباب الألباب»، قال وكان غاية فى العلم والكمال والزهد لم يكن فى زمانه مثله فى ذلك .

﴿ محمد بن عثمان الجوزجاني ﴾

الشيخ الفاضل محمد بن عثمان بن إبراهيم بن عبد الخالق الجوزجاني، الامام سراج الدين بن منهاج الدين اللاهورى . العالم المبرز فى الفقه، والأصول، والعلوم العربية، ولد بلاهور، ونشأ بسمرقند . وأخذ عن أساتذة عصره، ثم تقرب إلى الملوك والأمراء . فولاه شهاب الدين الغورى قضاء العسكر بلاهور سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة . فاستقل به بضع سنين . وفى تسع وثمانين وخمسمائة استقدمه بهاء الدين سام بن محمد الباميانى إلى باميان، وولاه القضاء الأكبر، ووكله على المدرستين بها، وفوض إليه سائر المناصب الشرعية من الخطابة والاحتساب وغير ذلك . ذكره ولده عثمان بن محمد بن عثمان الجوزجاني فى كتابه «طبقات ناصرى» .

الرضا العلوى على ما قيل . قدم الهند ، وأمره شهاب الدين على سرية بعثها إلى قلعة هانسي سنة ثمان وثمانين وخمسمائة فاستشهد بها . وبني على قبره بعض الأمراء مسجدا ، وهذه كتابته « أمر ببناء هذا المسجد على بن اسفنديار في عشر ذى الحجة سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة » .

﴿ عبد الصمد بن عبد الرحمن اللاهورى ﴾

الشيخ أبو الفتوح عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشعبي اللاهورى العالم المحدث ، روى عن أبي الحسن على بن عمر بن الحكم اللاهورى ، وعن غيره . روى عنه السمعاني بسمرقند ، ذكره فى الأنساب .

﴿ على بن عمر اللاهورى ﴾

الشيخ أبو الحسن على بن عمر الحكم اللاهورى العالم المحدث ، كان شيخا أديبا شاعرا كثيرا المحفوظ . مليح المحاورة ، سمع أبا على المظفر بن إلياس بن سعيد السعيدى الحافظ . ذكره السمعاني فى الأنساب ، وقال لم ألحقه . وروى لنا عنه أبو الفضل محمد بن ناصر السلاجى الحافظ البغدادى ، وأبو الفتوح عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشعبي اللاهورى بسمرقند . وتوفى سنة تسع وعشرين وخمسمائة^١ .

﴿ عمر بن إسحاق الواشى ﴾

الشيخ الامام أبو جعفر عمر بن إسحاق الواشى اللاهورى ، أحد العلماء المشهورين فى عصره ، كان شاعرا مجيد الشعر . ذكره نور الدين محمد العوفى فى كتابه « لباب الألباب » .

﴿ عمرو بن سعيد اللاهورى ﴾

الشيخ عمرو بن سعيد اللاهورى ، الفقيه المحدث ، ذكره الحموى فى المعجم ، قال

القاسم البزار، وأبا الفضل الحنبلي، وغيرهم. كُتبت عنه شيئا يسيرا ببغداد — انتهى.

﴿ مسعود بن سعد اللاهوري ﴾

العميد الأجل سعد الدولة مسعود بن سعد بن سلمان اللاهوري المشهور بالفضل والكمال، ذكره نور الدين محمد العوفي، وأنه ولد ونشأ بهمدان. والصحيح أنه ولد بلاهور ونشأ بها كما صرح به صاحب الترجمة في قصائده، وتنبل في أيام السلطان إبراهيم بن مسعود الغزنوي، وأقبل إلى الشعر بعد ما نال الفضيلة في كثير من العلوم والفنون، فقربه سيف الدولة محمود بن إبراهيم الغزنوي إلى نفسه حين كان نائبا عن أبيه في بلاد الهند، وولاه الأعمال الجليلة، فصار في خفض من العيش والدعة. ومدحه الشعراء في القصائد البديعة. وكان يحزل عليهم الصلات الجزيلة. وكان في ذلك الحال زمانا حتى توهم إبراهيم بن مسعود الغزنوي من محمود، وتحسس منه شيئا. فأمر بحبسه سنة ٤٧٥ هـ، وأخذ ندماءه فقتل منهم جماعة وحبس آخرين، منهم مسعود بن سعد، نزعوا ماله من العروض والعقار في الهند. فسار إلى غزنة ليستغيث السلطان، فأمر بحبسه في قلعة «سو»، ثم في قلعة «دهك» ولبت بها سبع سنين. ثم نقلوه إلى قلعة «نای»، وأقام ثلاث سنين. وأنشأ لاستخلاصه رقائق أبيات تحرق الصدور، وتذيب الصخور، وأرسلها إلى السلطان، وإلى نوابه، فلم يلتفتوا إليه عشر سنين. ثم خلصه من الأسر لشفاعة أبي القاسم الخاص، فرجع إلى الهند واعتزل في بيته زمانا.

• ولما تولى المملكة السلطان مسعود بن إبراهيم الغزنوي، وأمر على بلاد الهند ولده عضد الدولة شيرزاد، وجعل أبا النصر هبة الله الفارسي نائبا عنه في الأعمال، ولاه أبو نصر على جالندهر، من أعمال لاهور فسار إليها واشتغل بالحكومة مدة، ولما عزل أبو نصر عن الوزارة عزلوه أيضا وحبس في قلعة «مرنج»

وذكره نور الدين محمد العوفي في كتابه «لباب الألباب»، وأثنى على فضله ونبالته.

قال محمد بن عبد الوهاب القزويني في تعليقاته على لباب الألباب إن تاج الدين حرب ملك سيستان بعثه سفيرا إلى الناصر لدين الله الخليفة العباسي إلى بغداد، ثم بعثه غياث الدين الغوري مرة ثانية، ولما رجع عن بغداد في المرة الثانية ووصل إلى مكران فاجأه الموت وتوفي بها في بضع وتسعين وخمسمائة.

﴿محمود بن محمد اللاهوري﴾

الشيخ محمود بن محمد بن خلف أبو القاسم اللاهوري، العالم الفقيه المحدث، نزيل إسفرائن، تفقه على أبي المظفر السمعاني، وسمع منه. كان يرجع إلى فهم وعقل. وسمع أبا الفتح عبد الرزاق بن حسان المنيعي، وأبا نصر محمد بن محمد الملهاني، وبنيسابور أبا بكر بن خلف الشيرازي، ويبلغ أبا إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الاصبهاني، وباسفرائن أبا سهل أحمد بن إسماعيل بن بشر النهرجاني. كتب عنه أبو سعد باسفرائن سنة نيف وأربعين وخمسمائة. ذكره الحموي في «معجم البلدان».

وقال السمعاني في الأنساب إنه تفقه على جدي الامام أبي المظفر السمعاني، وسمع منه ومن غيره، سمعت منه شيئا يسيرا باسفرائن وكان قد سكنها. وتوفي في حدود سنة أربعين وخمسمائة.

﴿مخلص بن عبد الله الهندي﴾

أبو الحسن مخلص بن عبد الله الهندي المهندي، عتيق مذهب الدولة أبي جعفر الدامغانى. ذكره السمعاني في الأنساب، قال هذه النسبة إلى المذهب بضم الميم وفتح الهاء. والذال المعجمة المشددة في آخرها الموحدة، وهو لقب معتق هذا الرجل، قال كان من أهل بغداد، سمع بها أبا الغنائم محمد بن علي النرسي، وأبا

كثير الحشية لله سبحانه، يذكر له كشف وكرامات . توفي لاثنتي عشرة خلون من ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة، بمدينة ملتان فدفن بها كما في «جمال يوسف».

﴿ يوسف بن محمد الدربندی ﴾

الأمير الفاضل يوسف بن محمد الدربندی، جمال الفلاسفة، ثقة الدين، اللاهوري. كان من الأفاضل المشهورين في عصره، خدم الملوك الغزنوية، ونال المدارج العالية في الإمارة في أيام خسرو ملك ابن خسرو شاه الغزنوي. ثم رفض الدنيا وأسبابها، واعتزل بمدينة لاهور، ومات ودفن بها، وقبره يزار ويترك به كما في «باب الألباب» للعوفي.

فلث بها نحو تسع سنين . وأنشأ بديع القصائد في مدائح الأمراء فلم يلتفت إليه أحد حتى وفق الله سبحانه ثقة الملك طاهر بن علي بن مشكان الوزير، فتقدم إلى شفاعته وأطلقه السلطان مسعود بن إبراهيم من الأسر، فاعتزل في بيته بمدينة لاهور . قال العوفي له ثلاثة دواوين في الألسنة الثلاثة، العربية، والفارسية، والهندية . وديوانه الفارسي متداول في أيدي الناس . وأما العربي والهندي فطارت بهما العنقاء . قال وله كتاب جمع فيه مختاراته من أبيات الفردوسي في شاهنامه، وقد أورد الرشيد الطواط في حقائق السحر عدة أبيات له بالعربية، منها:

قد ركضت في الدجى علينا
دهما خدارية الاعنه
فت أقتاسها فكانت
حبلى نهارية الاجنه

﴿ حميد الدين مسعود بن سعد اللاهورى ﴾

الشيخ الفاضل حميد الدين مسعود بن سعد اللاهورى المشهور بشالوكوب . ذكره نور الدين محمد العوفي في لباب الألباب، وقال إنه كان من الشعراء المفلقين .

﴿ يوسف بن أبى بكر الكرديزى ﴾

السيد الشريف يوسف بن أبى بكر بن علي بن محمد بن الحسين بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن محمد الدياج . بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين السبط الشيخ جمال الدين يوسف الكرديزى، ثم الملتانى، العابد الزاهد الفقيه . ولد بقرية كرديز من أعمال غزنة سنة خمسين وأربعمائة . وأخذ عن أبيه عن جده عن الشيخ أبى يزيد البسطامى . وقيل إنه أخذ عن جده وانتقل من كرديز إلى ملتان، وتولى الارشاد بها . أخذ عنه خلق كثير . وكان عظيم الورع، شديد التعب،

بدأت مؤسسة الصنائع والفنون الهندية التي أنشأتها حكومة الهند في «هوكلي» على مسافة سبعين ميلا من كلكتا أعمالها من ٢٣ يولييه الماضى ، وهذه المؤسسة التي تعتبر الأولى من نوعها في الهند ستقوم بالتدريب والبحوث في العلوم الهندسية وتطبيقها على الصناعات، وسوف تدرب ألفى طالب غير متخرج من الكليات وألفا من طلاب جامعى . وقد خصص الخمسون في المائة من مقاعد هذه المؤسسة للطلاب القادمين من الولايات الهندية غير بنغال .

تبلغ مساحة الغابات في الهند ١٢٨ مليون فدان . وهذا يؤلف حوالى ١٩٤٢ في المائة من مساحة أراضي الهند .

تدل الإحصائيات الرسمية على أن زيادة كبيرة جدا قد حصلت في عدد الطلاب المنتسبين إلى الجامعات الهندية خلال الثلاثين عاما الماضية، فلقد ارتفع عدد الطلاب الملحقين بالكليات في الهند — عدا الأمارات السابقة — من ٨٣٠ ٦٣ في ١٩١٨-١٩، إلى ١٣٢,٥٢٩ في ١٩٣٨-٣٩، و٢١٣,٥٠٨ في ١٩٤٧-٤٨ بعد تقسيم الهند . أما المصاريف التي أنفقت على التعليم، ومنها الاعتمادات الرسمية والمبالغ الخصوصية والأجور والتبرعات وغيرها فقد ارتفعت من ١٢٩,٨٦٢,٠٧٣ روية في ١٩١٨-١٩ إلى ٢٧٨,٠٩٩,٤٢٢ روية في ١٩٣٨-٣٩ و١٠٣,٥٢٣,٠٣٠ روية بعد تقسيم الهند .

اشتدت حملة التعليم في مناطق دلهى الريفية بفوز أكثر من ٦,٠٠٠ رجل وامرأة من القرويين بشهاداتهم في القراءة والكتابة ومبادئ العلوم الأخرى خلال ستة أشهر فقط . ويتوقع أن يبلغ عدد المتعلمين في قرى دلهى أعلى رقم

من أخبار الهند الثقافية

بدأ معهد طب العيون بجامعة علي گره الاسلامية أعماله في الشهر الماضي، وقامت السيدة «راج كمارى أمرت كور» وزيرة الصحة في الحكومة المركزية. بإفتتاح هذه المؤسسة الطبية العصرية.

وضعت حكومة ولاية «مدراس» أنظمة جديدة تقضى بقبول أربعين طالبا في المائة من الطبقات التى كانت تسمى من قبل بالمنبوذين والطبقات الفقيرة الأخرى إلى الكليات المهنية. أما الستون في المائة من المقاعد فسوف يقع الاختيار على المرشحين الفائزين للمدءها، كما أن عشرين في المائة من المقاعد خصصت للنساء في كليات الطب. وقد جرى هذا التدبير نتيجة لتعديل أدخل على الدستور الهندي أخيرا، وهو تعديل الذى منح الولايات سلطة إجراء جميع التسهيلات الثقافية للطبقات المتأخرة.

كانت صناعة الأفلام السينمائية من إنتاج وتمثيل وتأليف قد بدأت في الهند بصورة متواضعة عام ١٩١٣. وقد تقدمت اليوم بحيث أصبحت ثانى بلاد تنتج الأفلام في العالم بعد الولايات المتحدة الأميركية. فهناك حوالى ٣٠٠ شركة لإنتاج الأفلام السينمائية، معدل إنتاجها السنوى ٢٥٠ فيلما من الروايات السينمائية الكاملة. وتستخدم هذه الصناعة التى تعتبر أعظم صناعة في الهند أكثر من ٦٠,٠٠٠ شخص. ويبلغ مجموع رأس مالها حوالى الـ ١٨,٧٠٠,٠٠٠ جنيه استرليني وهذا يشمل الإنتاج والتوزيع والعرض.

والمعاهد العلمية، يعطى تفاصيل ٥٩ هيئة من الهيئات العلمية في الهند.

أحرزت ولاية مدارس تقدما عظيما في حقل التعليم خلال الخمس السنوات الماضية، إذ زاد عدد طلاب المدارس الثانوية في الولاية بمقدار ١٦٠ ألف طالب كما ازداد عدد طلاب المدارس الأولية بمقدار ٥٥٠ ألف طالب. وقد فتحت خلال هذه المدة ٢٠ كلية جديدة، وبهذا بلغ عدد الكليات ٩٨ كلية. وستفتح خلال السنة الدراسية الحالية ١٢٨ مدرسة عالية ومتوسطة، وبذا يبلغ مجموع المدارس في هذه الولاية ١.٥٠٠ مدرسة، ستدير أكثرها الحكومات المحلية. أما ما صرفته حكومة مدراس على التعليم منذ عام ١٩٤٦ فقد بلغ ٥٣٠ مليون روية.

صادقت اللجنة المالية الدائمة على إنشاء متحف وطني لفن الآثار والتاريخ الطبيعي في الهند، وخصصت لهذا الغرض مبلغا قدره ٥٨٧,٠٠٠ روية في ميزانية السنة الحالية لبناء هذا المتحف الذي سيشيد على ثمان مراحل. وقد اشترت أو جمعت تحف وعاديات وخزائن فنية كثيرة لعرضها في هذا المتحف.

صرح مولانا أبو الكلام آزاد وزير معارف الهند بأن ألمانيا قدمت تسهيلات قيمة لتدريب الهنود على الصناعات الثقيلة والفنية، فالجامعات والمعاهدات والفنية في ألمانيا الغربية قدمت خمسين منحة دراسية مجانية، كما أن بعض المصانع تعهدت بقبول ٢٥٠ مهندسا وصانعا ماهرا، وقد قبلت الحكومة الهندية العرض، وهي بسبيل اتخاذ الخطوات اللازمة لتنفيذه. وذكر الوزير أن الحكومة الهندية قدمت كذلك منحا دراسية مجانية للطلبة الألمان لدراسة اللغات والأديان والفلسفة

فى صيف ١٩٥٣. ويقوم بحملة التعليم فى القرى ٢٢٥ معلما ومعلمة بمساعدة قوافل من السيارات التى تزور جماعات القرويين وتبث فيهم روح الحماسة للقبال على التعليم، والألعاب الرياضية، ومشاهدة الروايات المسرحية. وفى أثر هذه القوافل تجىء جماعات المسلمين الذين يتصلون بأبناء القرى الذين تتراوح أعمارهم بين ١٢ و٤٠ سنة للالتحاق بصفوف التعليم التى تعقد فى جميع الأوقات التى تلائم الطالب. وإذا اجتاز الامتحان المعد لهم يمنحون شهادات. وبلغ معدل الناجحين ٧٠% من هؤلاء القرويين. وعلاوة على تعليم القرويين القراءة والكتابة يقوم المعلمون بإرشادهم وتحسين حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. وينال القرويون الذين يقع عليهم الاختيار تدريبا، أمدته عشرة أسابيع فى كلية «جنتا» التى فتحت مؤخرا على مقربة من دلهى. وهناك يتلقون تعليمهم النظرى والعمل فى أساليب تحسين الصحة، والنظافة، وإنتاج الغلال، ونواحى النشاط الاجتماعى والاقتصادى الأخرى، ثم يقوم المتخرجون بدورهم فى تعليم وإرشاد غيرهم.

وافقت حكومة هولندا على تمييز نسخ فوتوغرافية مصغرة من السجلات التى لها علاقة بتاريخ الهند. وهذه السجلات كانت ملكا للشركة الهولندية الهندية، وتشمل أحداث القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بصورة رئيسية.

افتتحت فى مدينة تيروجيرابالى بولاية مدراس كلية إسلامية جديدة. وقد أطلق على الكلية اسم الحاج جمال محمد، وهو المسلم المحسن الشهير. وهذه الكلية هى الرابعة فى المدينة، وهى كبقية معاهد الهند مفتوحة للطلبة من جميع الأديان.

أصدر مكتب الثقافة التابع لوزارة معارف الهند مجلدا بعنوان، المؤسسات

THAQAFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

in

MARCH, JUNE, SEPTEMBER and DECEMBER

CONTENTS

| Subjects | Contributors | Page |
|--|-------------------------------------|------|
| 1. Mahavira---The Founder of Jainism | ... | 2 |
| 2. Two pages from the commentary "Tarjumanu'l-Qur'an" | Hon'ble Maulana Abu'l Kalam Azad | 18 |
| 3. Abu'r Raihan al-Beruni and World Geography | Hon'ble Maulana Abu'l Kalam Azad | 26 |
| 4. Arabic and Indian Languages | ... | 48 |
| 5. A chapter from the life of Gautama Buddha | ... | 56 |
| 6. The Ideal of Indian Philosophy | Dr. Hafeezu'd Din Sayyid | 76 |
| 7. Oldest Evidence on Indian Civilization | Dr. Radha Kumar Mukerjee | 87 |
| 8. Cultural Relations between India and the Middle East | Prof. V. S. Aggarwala | 91 |
| 9. Important Indian Personalities in the 4th, 5th and 6th centuries of Hijra | Late Maulana as - Sayyid Abu'l Hayy | 97 |
| 10. Cultural News of India | ... | 112 |

ILLUSTRATION

| | | |
|-------------------------------|--|-----|
| Indian Art in the Middle Ages | Muhammad Abdulla "Miyan Mir" and emperor Shah Jahan with Dara Shikoh & Shuja | 96a |
|-------------------------------|--|-----|

ANNUAL SUBSCRIPTION : Inland Rs. 8. Abroad Sh. 8. **SINGLE COPY :** Rs. 2.

INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS
HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

PRINTED AT **Q** PRESS BY

KHAKEL SHARAFUDDIN, 28 MUHAMMADALI ROAD, BOMBAY 3, ON BEHALF OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS, HYDERABAD HOUSE, NEW DELHI 1

الهندية في جلساتها.

يصنع الآن في الهند ما بين ٧٥ و ٨٠ في المائة من حاجة الهند من التليفونات والآلات التلغرافية والأسلاك والأدوات المختلفة، وذلك في ورش التلغراف المركزية في «علي پور» بـكلكتا. ويقدر متوسط ما تصنعه هذه المصانع شهريا بـ ١,٢٠٠ تليفون وأكثر من ٥,٠٠٠ آلة مختلفة من آلات أجهزة المواصلات السلكية.

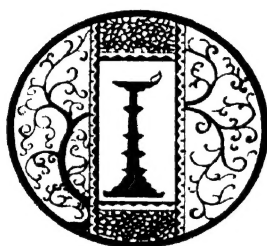
احتفل مرصد «كودائي كنال» في جنوب الهند أخيرا بيوبيله الذهبي. ويعتبر هذا المرصد من أقدم مراصد العالم الحديثة وأشهرها. وبالرغم من اشتهاره بدراسة طبيعة الشمس إلا أنه أجرى دراسات قيمة على النجوم والمذنبات. وقد اعتبر هذا المرصد على الدوام بفضل موقعه الجغرافي والطوبوغرافي وظروفه الجوية الملائمة وأبحاثه الدقيقة عن الشمس كأحد المراصد الاثني عشر الأولى في العالم.

توسعت صناعة الصيدلة والعقاقير وأبحاثها توسعا عظيما في كشمير. وأضيفت مؤخرا دائرتان جديدتان إلى هذه الصناعة، واحدة لصناعة لقاح الكوليرا والتيفوئيد، وأخرى لصناعة أنواع كثيرة من الفيتامينات والحبوب المختلفة. وقد تدرب الموظفون الفنيون من الكشميريين لإدارة هاتين الدائرتين في مؤسسة الأبحاث المركزية ومؤسسة «هافكين» في بومباي. وتوجد في غابات كشمير كميات عظيمة من المواد الخام المطلوبة لصناعة العقاقير بحيث تسد جميع حاجات البلاد، ويقوم مختبر الأبحاث للعقاقير في كشمير بمنهجه الاختباري في نباتات عديدة تستخرج منها الأدوية والعقاقير. وبناء على هذه الاختبارات أنشئت مزارع واسعة النطاق لزراعة هذه النباتات الطبية في وادي «كشمير» ومناطق «جمو» المرتفعة.

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

*A QUARTERLY ORGAN OF
INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS*



DECEMBER 1951